ANTROPOLOGIA PARA INCONFORMES

Juan Fernando Sellés

INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Juan Fernando Sellés

EDICIONES **RIALP**

© Copyright 2006. Juan Fernando Sellés
Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra.
© 2006, *by* Ediciones Rialp, S. A.

ISBN: 84-321-3596-8
Depósito legal: M-28222-2006

Fotocomposición: M. T., S. L.
Impreso en: Gráficas Rógar, S. A., Navalcarnero (Madrid)

Printed in Spain - Impreso en España

«No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.»

ÍNDICE

Prólogo 13

Parte I.
Introducción, historia y lugar de la antropología

Capítulo 1. ¿Vivir para morir o morir para Vivir? 25

1. Noción de vida o alma 25
2. Las dualidades de la vida humana 31
3. Las dualidades de la historicidad humana 38
4. El sentido de la vida 47
5. Las privaciones de la vida 51
6. El mal como privación del bien y como falseamiento interior . 56
7. La muerte: ese pequeño detalle 65
8. La inmortalidad 70
9. La eternidad 72

Capítulo 2. La historia de la antropología 76

1. Los primeros enfoques antropológicos 77
2. La antropología grecorromana 82
3. La antropología en el cristianismo 87
4. La antropología en la Edad Media 95
5. La antropología en la Baja Edad Media, en el Humanismo y en el Renacimiento 98
6. La antropología en la filosofía moderna 105

7. La antropología en la filosofía contemporánea 112
8. Últimas corrientes 117
9. La recuperación de la persona y el descubrimiento de su intimidad 125

CAPÍTULO 3. MONOS, HOMÍNIDOS, HOMBRES, TRASGOS Y ORCOS 131

1. Precisiones terminológicas 131
2. Unos pocos fotogramas de una gran superproducción 136
3. El clan de los *homo* impersonales 139
4. La saga de los *sapiens* y sus instrumentos 141
5. El darwinismo o evolucionismo y su crítica 148
6. La «evolución» del evolucionismo: neodarwinismo o neoevolucionismo 153
7. La respuesta de la ciencia 155
8. La causa final y el orden trascendental 160
9. El testimonio de la Revelación y de la doctrina cristiana 166

CAPÍTULO 4. ANTROPOLOGÍA CULTURAL, FILOSÓFICA Y TRASCENDENTAL 170

1. Diversos saberes que estudian al hombre: Psicología, Sociología, Neuropsicología, Antropologías científico-positivas, etc. . 171
2. Historia, Humanidades, Educación, Literatura, etc. 177
3. Algunas perspectivas filosóficas: Fenomenología, Estética, Filosofía de la religión, Filosofía social, Metafísica, etc. 183
4. La antropología cultural 190
5. Ética 192
6. Antropología filosófica 194
7. Teoría del conocimiento, sindéresis y hábito de sabiduría ... 196
8. La antropología trascendental 198
9. La antropología sobrenatural 201

PARTE II.
NATURALEZA Y ESENCIA HUMANAS

CAPÍTULO 5. EL CUERPO HUMANO 209

1. Cuerpo orgánico 209
2. Carácter distintivo del cuerpo humano 212

3. Manos, rostro y cabeza 216
4. Las funciones añadidas al cuerpo humano 218
5. El sentido de la sexualidad humana 222
6. ¿Liberación sexual? El sentido del pudor 228
7. El tener según el cuerpo, el habitar y el trabajo. Propiedad privada y pública 232
8. Las privaciones corporales: la enfermedad y el dolor 238
9. Aclaraciones a los problemas mente-cuerpo 243

CAPÍTULO 6. LAS FACULTADES SENSIBLES HUMANAS 249

1. ¿Qué son las facultades sensibles? 249
2. La jerarquía entre las distintas facultades sensibles 254
3. La distinción entre las funciones animales y humanas a nivel vegetativo 256
4. La distinción en los sentidos externos 261
5. La distinción en los sentidos internos 264
6. La distinción en los apetitos sensitivos 269
7. La distinción en los sentimientos sensibles 273
8. La distinción entre el movimiento animal y el humano 279
9. ¿Es el hombre a nivel sensible un animal más? 283

CAPÍTULO 7. INTELIGENCIA Y VOLUNTAD 287

1. ¿Es la inteligencia una facultad inmaterial? 288
2. ¿Anhelo de verdad o «relativismo»? 293
3. ¿Facultad espiritual la voluntad? 301
4. El bien como objeto natural de la voluntad 303
5. ¿Hábito o costumbre? 307
6. Naturaleza de los hábitos 310
7. Las virtudes de la voluntad 313
8. Diferencia entre hábitos y virtudes 316
9. Voluntad y persona 319

CAPÍTULO 8. MUJER Y VARÓN, FAMILIA Y EDUCACIÓN 323

1. Distinción corpórea y psíquica 324
2. Complementariedad 329
3. ¿Es necesaria la familia? 330
4. El amor: vínculo de la familia 332
5. ¿Indisolubilidad conyugal? 337

6. ¿Machismo?, ¿feminismo? 340
7. Sobre los hijos 344
8. La educación 348
9. Educar y aprender 353

PARTE III.
MANIFESTACIONES HUMANAS

CAPÍTULO 9. ÉTICA Y PERSONA 359

1. Sobre la existencia de la ética 359
2. ¿Qué es la ética? 365
3. Diversos enfoques históricos parciales de la ética 368
4. Reducir la ética a bienes 370
5. Reducir la ética a normas 373
6. Reducir la ética a virtudes 378
7. Integridad 381
8. La acción humana 383
9. Raíz y fin de la ética 386

CAPÍTULO 10. PERSONA Y SOCIEDAD 390

1. La sociedad como manifestación personal 390
2. Familia, sociedad y Estado 393
3. Los vínculos sociales insuficientes 397
4. El vínculo de la sociedad 400
5. Conocerse y tratarse 405
6. El uso del lenguaje y la comunicación 407
7. Decir y hacer la verdad con cordialidad 410
8. La política y el derecho 412
9. Ser social y ser co-existencial 420

CAPÍTULO 11. LENGUAJES MANIFESTATIVOS Y LENGUAJE PERSONAL 423

1. Los niveles lingüísticos 424
2. Condiciones lingüísticas 425
3. Lenguajes natural, cultural y convencional 426
4. Diferencia intencional entre lenguaje y pensamiento 431
5. El fundamento del lenguaje convencional 436
6. Tipos de lenguaje convencional 439
7. El lenguaje simbólico 442

8. Naturaleza y persona 444
9. El lenguaje personal 446

CAPÍTULO 12. TRABAJO PERSONAL 454

1. El sentido del trabajo 455
2. Tipos de trabajo 457
3. El trabajo como don. El descanso 461
4. ¿Cultura o «culturalismo»? 466
5. La técnica y el arte 472
6. La economía y la empresa 476
7. Pobres ricos y afortunados pobres 483
8. El sentido de la propiedad 486
9. El hombre añade porque es donal 488

PARTE IV.
EL ACTO DE SER PERSONAL HUMANO

CAPÍTULO 13. LA CO-EXISTENCIA PERSONAL 493

1. Co-existencia-con 493
2. La distinción real entre el yo y la persona 495
3. El «yo» en el pensamiento griego clásico y en la filosofía medieval 500
4. El «yo» en la filosofía moderna 501
5. El «yo» en la filosofía contemporánea 504
6. El conocimiento directo del yo 507
7. La apertura cognoscitiva y concomitante a la persona 511
8. La co-existencia personal y la ausencia de réplica personal en la intimidad humana 515
9. La co-existencia humana con el cosmos, consigo, con las demás personas creadas y con Dios 520

CAPÍTULO 14. LA LIBERTAD PERSONAL 525

1. La negación de la libertad 525
2. El agnosticismo en torno a la libertad 529
3. Los intelectualistas 531
4. Los voluntaristas 532
5. Raíz y expresión de la libertad 535

6. Manifestaciones o dimensiones de la libertad 536
7. El núcleo de la libertad 541
8. El fin de la libertad 546
9. Una exigencia divina de la libertad personal humana 550

CAPÍTULO 15. EL CONOCER PERSONAL 555

1. La equivalencia entre conocer personal e intelecto agente. El hallazgo aristotélico y su prosecución 555
2. La interpretación antigua y medieval del intelecto agente ... 560
3. La pérdida moderna y contemporánea de la noción de entendimiento agente y su reciente recuperación 567
4. Intelecto agente e inteligencia: objetos, actos y hábitos adquiridos 570
5. El intelecto agente y los hábitos innatos 573
6. El carácter trascendental del conocer personal 579
7. Luz transparente, ausencia de identidad y carácter dual 582
8. El conocer personal y los demás trascendentales personales ... 584
9. La búsqueda de tema y la apertura al futuro metahistórico ... 588

CAPÍTULO 16. EL AMAR PERSONAL 595

1. Distinción entre necesitar y sobreabundar 596
2. El amor humano en la filosofía griega clásica y en el medievo . 600
3. El amor humano en la filosofía moderna y contemporánea ... 604
4. La persona humana como amar 611
5. «Dar», «aceptar» y «don» 613
6. ¿Qué son los «afectos» del espíritu? 619
7. Sentimientos positivos y negativos del espíritu 622
8. La felicidad 625
9. Dios y el amor personal humano 628

APÉNDICES 635

ÍNDICE DE AUTORES 641

ÍNDICE DE NOCIONES 652

BIBLIOGRAFÍA 665

PRÓLOGO

La antropología, iniciada como ciencia a principios del s. XX[1], ha estado de moda sobre todo a fines de ese siglo, y lo sigue estando a inicios del s. XXI, hasta el punto de que ha pasado a ser la disciplina reina de la filosofía. Y eso es muy pertinente, porque en verdad lo debe ser. Los textos de índole general publicados en idiomas modernos sobre el hombre se cuentan por centenares, y no pocos. Su lectura es hasta tal punto inabordable que, de haberse dedicado a examinar sus contenidos, el autor de este trabajo no hubiese podido redactarlo.

Los enfoques antropológicos más usuales están ceñidos en exceso, o bien al *cuerpo* humano (*antropología física*, cuando no naturalismos, biologismos, etc.), o sobre lo *cultural* que el hombre produce o puede producir (*antropología cultural*), o al alma y sus potencias (*antropología racional* o *filosófica*), pero no a la *persona* (a esta antropología se le puede llamar *trascendental*). Este Curso se ha escrito para quienes no se conforman ni con la antropología corpórea, ni con la cultural ni con la filosófica. Es una búsqueda de lo *trascendental* de la persona humana, es decir, de lo que caracteriza al corazón o intimidad de las personas. Por eso, es una antropología «*para inconformes*»[2], es decir, para rebeldes que no

---

[1] Se considera como fecha de inicio de esta disciplina la publicación del libro de Scheler *El lugar del hombre en el universo*, de 1927. Cfr. SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*. Intr. de Wolfhart Henckmann; trad. V. Gómez, Barcelona, Alba, 2000.

[2] El *Diccionario de la R.A.E.* indica que la palabra «inconforme» significa: «hostil a lo establecido en el orden político, social, moral, estético, etc.». Por, tanto, el vocablo está bien empleado tanto en el título como a lo largo del libro, pues esta antropología se subleva contra lo que en la actualidad se tiene por «política, social, moral y estéticamente

se conforman con lo que hay. Por lo demás, el *haber* –realidad externa, cuerpo, ideas, alma, etc.– no es el *ser*.

Persona y espíritu son sinónimos. En cambio, persona y hombre no lo son. La *persona* humana no se reduce a la *naturaleza* humana. Es decir, la persona no equivale a ser hombre o mujer, sino que tener una naturaleza masculina o femenina pertenece a la persona. Ser persona no es ser hombre, porque existen personas que no lo son (ej. las personas divinas y las angélicas). Ser persona humana es más que ser hombre. El hombre es un compuesto de alma y cuerpo. La persona *no es* un compuesto de alma y cuerpo, aunque *disponga* de alma y cuerpo.

Esta antropología es *búsqueda*, porque *el futuro histórico y metahistórico que uno espera depende del saber personal que uno alcanza.* Quien abre un libro como éste busca alcanzar a través de él, y de modo sencillo y sintético, unas claves sobre la *persona* humana que iluminen en buena medida su *propia vida personal.* Ese es el fin con que se han escrito estas páginas. La persona es *la cumbre de la realidad*, y aunque esa realidad es íntima a cada quién, nos es desconocida en gran medida. De modo que el descontento respecto del poco saber sobre quienes somos es buen pretexto para ojear un texto como éste.

A distinción de otras ciencias, en la investigación de tal *antropología* se pone enteramente en juego el propio investigador y, en consecuencia, también la propia *felicidad* y *destino* personales. Dado que la *persona* es la realidad más alta, y debido a que la antropología accede a Dios de un modo más alto que los demás saberes, pues llega *personalmente* al Dios *personal*, se puede adelantar la tesis de que *la antropología trascendental es la parte más alta de la filosofía.* En tal actividad filosófica es el mismo existente el que se halla enteramente comprometido. Por tanto, buscar saber acerca de la persona humana es, a la par, no sólo intentar saber la *persona que se es*, sino también y principalmente la que *se será*, es decir, alcanzar a saber qué persona se *está llamada a ser*, porque mientras vivimos no acabamos de ser la persona que *seremos*, si *libremente* aceptamos llegar a serla. Desde luego que ni serlo y ni llegar a saberlo son un asunto necesario, pero es obvio que lo libre es superior a lo necesario.

---

correcto», aunque no contra una correcta concepción de la política, sociedad, ética y estética, etc. También se rebela contra esas concepciones clásicas del ser humano (antiguas, medievales, modernas…) que, por ceñirse en demasía a unas acuñadas palabras, impiden nuevos y más profundos descubrimientos. Con todo, si alguien se *conforma* con las definiciones tradicionales de *persona,* se puede ahorrar el esfuerzo de leer este texto.

Para alcanzar el *saber personal* no es suficiente con acudir a la *historia de la génesis* del ser humano, es decir, a lo que se suele denominar *antropología evolutiva*. Tampoco basta con atender a la *historia de las ideas* en torno al hombre, esto es, a la *historia de la filosofía*. Ni es suficiente aún con analizar las diversas facultades y funciones de la *naturaleza humana*, a saber, las corporales (los sentidos, apetitos, sentimientos sensibles, etc.) –aún descubriendo lo distintivo de ellas respecto de las animales–, enfoque que se va venido a llamar de *antropología física*. Tampoco resaltando las peculiaridades de las potencias humanas que no son sensibles, (la inteligencia y la voluntad), a lo cual se ha ceñido en mayor medida la tradicionalmente llamada *filosofía del hombre* o *antropología filosófica*. Ni siquiera es apropiado reunir de modo *sistémico* las diversas facetas de lo *manifestativo* humano (ética, trabajo, lenguaje, sociedad, cultura, técnica, economía, política, etc.) coordinándolas y compatibilizándolas entre sí, subordinando las inferiores a las superiores (asunto omitido de ordinario), a lo que se llama usualmente *antropología cultural*.

Para alcanzar el *ser personal* que se es, es menester notar, en primer lugar, que cada *persona* es *distinta*, por superior, a lo común de la *naturaleza* humana que tiene a su disposición. Ese notar que se es persona se alcanza con un *conocer personal*, es decir, con nada inferior a la propia persona, como pueden ser los sentidos, la razón, etc., sino con un conocer *solidario* a la propia persona como *ser personal cognoscente*. En segundo lugar, es menester notar que una persona es *novedosa* e *irreductible* a las demás. Todo hombre es persona y sabe que lo es, aunque lamentablemente no todo hombre se encamina a la búsqueda de su propio sentido personal. De manera que el ser personal es una realidad superior a la que describe la expresión de *animal racional*[3]. Esta tesis se expone esquemáticamente en el Apéndice nº 1 al final del libro.

Si la persona es un ser abierto *personalmente*, y no tiene el sentido completo de su ser en su mano, para alcanzarlo no debe buscarlo en las realidades impersonales o en la nada, sino en las personas. No obstante, tampoco las demás personas creadas tienen el sentido de tal persona en su mano, sencillamente porque ni siquiera tienen el suyo propio. Sólo Dios, el Creador de cada persona humana, puede revelar el sentido personal al hombre a cada hombre si tal hombre lo busca (con su *conocer personal*), lo acepta (con su *amar personal*) libremente (con su *libertad*

[3] Se trata, pues, de ser «como espirituales entre gente solamente racional», SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Epistolam I ad Thimotheum homiliae*, 10, 3 (PG 62, 551).

personal) en Dios (en *co-existencia personal* con él). Por ello, la intimidad de la persona humana está abierta a Dios, o sea, que «el que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida»[4]. Consecuentemente, el que abdica de Dios, prescinde de la búsqueda de su sentido personal.

Quien se alcanza con ese *saber* es la propia persona, y se conoce a ésta como abierta personalmente a una persona distinta que pueda dar entero sentido de su ser personal. Esa es la auténtica *sabiduría* humana. A nivel de núcleo personal o de intimidad humana uno es *coexistente*, y también pura apertura, *libertad*; coexistente con los demás y con Dios, y libre respecto o *para* ellos. Esa co-existencia y esa radical libertad es, además, personalmente *cognoscitiva* y *amante*. No es que la persona *tenga* esas facetas, sino que las *es*. En efecto, cada persona *es co-existencia*, *libertad*, *conocer* y *amar*. Esos radicales íntimos conforman el ser personal. Cada uno de ellos se convierte con los demás hasta el punto de que uno no puede darse sin los otros. Es decir, ninguno puede faltarle a una persona para ser persona. Pero la conversión entre ellos no es completa, porque esos radicales se distinguen realmente entre sí, y, como es sabido, toda distinción real es *jerárquica*.

Con todo, cada quién es una co-existencia *distinta* de las demás, una libertad *distinta*, un conocer personal *distinto*, un amar personal *distinto*. Además, el *acto de ser personal* humano se distingue realmente de la *esencia* humana (se trata de la distinción real *essentia-actus essendi* en antropología). Una persona humana también se distingue realmente de su *naturaleza*, de sus actos, de sus manifestaciones, etc., del universo. Es también distinto de Dios, pero es en la intimidad personal donde hay que buscar la *imagen* de cada persona creada con Dios; y no sólo con un Dios personal, sino con un Dios *pluripersonal* (la noción de persona única, ya sea creada o increada, es absurda). No obstante, no existen dos imágenes *iguales* de Dios, porque no existen dos personas humanas *iguales*. La igualdad es exclusivamente *mental*, nunca real, porque no es intencional respecto de lo real; por eso la igualdad se debe aplicar únicamente a objetos pensados. A pesar de las distinciones entre las personas humanas, la realidad de Dios que se alcanza a través de los *trascendentales personales* humanos que cada quién puede notar en su intimidad, es la realidad *pluripersonal* de Dios. No es esto teología sobrenatural ni un intento gnóstico de racionalizar el misterio trinitario. Por eso, es pertinente explicitar un poco más este punto.

---

[4] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 262.

Una persona sola no sólo es absurda, triste o aburrida, sino sencillamente imposible, porque cada persona es *apertura personal*. Una apertura personal requiere, al menos, de otra persona que pueda *aceptar* el *ofrecimiento* personal de la apertura personal que uno es. Una persona no se limita a *ser*, sino que *es-con*. La persona es un añadido de ser; añade al ser el acompañamiento personal. Si uno es imagen de Dios, Dios también será apertura personal. Ahora bien, es claro que una apertura personal se abre a una persona distinta. En consecuencia, es absolutamente imposible que en Dios exista una única persona, pues sería la tragedia pura. De modo que la *antropología personal* no alcanza sólo a conocer la persona que uno es, sino también el modo de ser de las demás personas existentes, sean éstas creadas o increadas.

Si esa antropología personal es secundada y desarrollada desde la *teología sobrenatural*, desde la *fe cristiana*, que es un nuevo modo de conocer de mayor alcance, las realidades personales descubiertas, antes insospechadas, son, no sólo las más altas que puede alcanzar la persona humana si libremente quiere, sino también las realidades existentes más altas sin más. Por eso, esta antropología es coherente con la doctrina cristiana acerca de Dios y del hombre, y no sólo en los temas culminares, sino también en el planteamiento de las *dualidades* humanas (acto de ser-esencia, esencia-naturaleza, hábitos innatos-adquiridos, hábitos-actos, actos-objetos, etc.), que concurren de arriba a abajo en el hombre[5].

Aunque sólo fuera por las precedentes razones convenía presentar un texto base para encaminar a toda persona, descontenta del conocimiento habido de la *persona* humana, y con grandes inquietudes al respecto, en su propia búsqueda. Para alcanzar la *intimidad personal* y su apertura a la *trascendencia* (Capítulos de 13 a 16), convenía sospechar su existencia desde algunas de sus *manifestaciones* en la *esencia* humana (Capítulos del 9 al 12), así como recorrer previamente el camino de lo distintivo de la *naturaleza* humana respecto de la naturaleza de los demás animales (Capítulos 5-8); y era pertinente repasar sopesada y sucintamente las múltiples contribuciones que sobre el hombre han dado las diversas *ciencias empíricas* y *humanas* así como las que han ofrecido las diversas corrientes de *historia de la filosofía* (Capítulos 2-4). Por último, era aconsejable dedicar una lección a una breve *introducción* a la asignatura (Capítulo 1).

---

[5] «Cuando se habla de la antropología cristiana, es mejor emplear la palabra «dualidad»», Algunas cuestiones actuales de Escatología, en *Temas actuales de Escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Palabra, 2001, 68.

Como el libro está perfilado para lectores *inconformes*, lo que aquí se ofrece son pautas para continuar los hallazgos. Por eso ningún tema cierra. Cerrar es matar el saber. Toda filosofía que declara que ha dicho la última palabra sobre un asunto, yerra en esa misma palabra postrera. La expresión plástica del inacabamiento de este curso se puede apreciar en que cada Capítulo ofrece 9 epígrafes. Como la mayor satisfacción del autor es que quien le siga comience donde él acaba y descubra mucho más que lo que él expone, el lector puede añadir por su cuenta al menos un epígrafe más, aunque sólo sea por aquello de que el número 10 se considera clásicamente como símbolo de perfección. De modo que tras la lectura de este trabajo, será excelente que el lector inconforme lo siga siendo, aunque con más motivos que antes, y que con sus sugerencias ayude también a quien ha escrito estas páginas –con más o menos acierto que el lector juzgará– a acrecentar su propia inconformidad.

* * *

A modo de sugerencia: «*En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme*»… dícese de un alumno de un curso de filosofía que se quejó al Director del Departamento porque un profesor de *Antropología* aludía a Dios en clase, y eso resultaba muy molesto para algunos. Dicha autoridad académica llamó a capítulo al inculpado docente hablándole de esta guisa: «*Los alumnos se han quejado de que hablas de Dios en clase. Yo pienso que en antropología no hace falta para nada hablar de Dios. De modo que: ¡Prohibido hablar de Dios el resto del curso! ¡Eres un dogmático! Ya te lo hemos dicho demasiadas veces. ¡Si no cambias, te vas! ¡Así de claro!*».

Si bien se mira, el relato que precede parece indicar que en nuestra época se agudiza un problema frecuente en los comienzos de nuestra era, en la que se podían escuchar diálogos semejantes al que sigue:

–TRIFÓN: «¿no tratan de Dios los filósofos en todos sus discursos?».

–JUSTINO: «Ciertamente –le dije–, y esa es también mi opinión; pero la mayoría de los filósofos ni se plantean siquiera el problema de si hay un solo Dios o hay muchos, ni si tiene o no providencia de cada uno de nosotros, pues opinan que semejante conocimiento no contribuye para nada a nuestra felicidad»[6].

Con todo, si alguien abriga un parecer similar al de aquellos respetables alumnos y directivo, para evitar que, en la medida de lo posible,

---

[6] SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, I, 4, en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC., 2 ª ed., 1979, 301.

se repitan sucesos semejantes, tal vez pueda ser pertinente la lectura de las siguientes líneas, que vienen a ser algo así como la labor de criba que el cura y el barbero hicieron entre los libros de la habitación del ingenioso hidalgo para evitar preservarlo de su declive hacia la demencia. Ahora bien, quien se considere mentalmente sano, no tiene por qué leer lo que a continuación se intenta explicar:

–Si alguien se siente molesto porque el planteamiento de esta *Antropología* le suena a *teología*, cuando lo que él andaba buscando era *antropología* y nada más, hay que recordarle que el planteamiento de esta asignatura es de estricta *antropología filosófica*, no de *antropología sobrenatural* o de *teología revelada*. Sin embargo, el perfil de la antropología filosófica que aquí se trabaja (*trascendental*) acaba por descubrir que, en rigor, la persona humana es inexplicable sin Dios. Por tanto, sin Dios, se alcanzaría de sí menos sentido personal del que se puede lograr pensando en él. Pero si uno no se conforma con ese mediano nivel...

–Si algún lector se extraña o molesta de que en *antropología* se aluda a Dios, y no acaba de entender por qué hay que hablar de él cuando el tema de estudio es precisamente el *hombre*, es decir, no comprende que, al parecer, los entresijos del corazón humano son indescifrables sin apelar al ser personal divino, de momento se le puede sugerir que tenga paciencia, pues esa referencia a lo divino, obligada para dotar de completo sentido al hombre, se va perfilando y ahondando a medida que progresa el Curso. Con todo, tal vez pueda serle útil tener en cuenta los siguientes datos estadísticos, aunque –dicho sea de paso– la estadística es el peor modo de conocer:

1) *Históricamente* la mayor parte de la población mundial siempre ha estado abierta a Dios. Los fenómenos del ateísmo, agnosticismo, indiferentismo, etc., son raros salvo a partir de la Edad Moderna. En efecto, sin entrar ahora a dilucidar el error de esas opiniones, se puede decir que se circunscriben a pocos autores de las capas altas de la sociedad en el s. XVIII, a algunos más de la burguesía en el s. XIX y a ciertas clases medias de determinados países en el s. XX.

2) *Actualmente* la mayor parte de la población mundial está abierta a Dios tanto teórica como prácticamente. De modo que el que no se abra *humanamente* al ser divino quizá deba pensar, honestamente, que la excepción es él. En efecto, la religiosidad es patente en toda América (desde Alaska a la Tierra de Fuego), África, Asia y Oceanía y en buena parte de Europa. La irregularidad la constituyen, precisamente, ciertas capas sociales de algunos países de Europa Occidental, que divulgan abierta y sistemáticamente el *laicismo* y *secularismo* a través de sus go-

biernos o de influyentes medios de comunicación social[7]. Ese parecer suele presentarse asociado en algunas personas a un modo de vida según el espíritu narcotizado por el afán de poder, eficacia o dinero; en otras, por placeres sensuales, acidia, etc.

3) La mayor parte de los *filósofos* han tratado de Dios, teóricamente en sus libros, y prácticamente en su propia vida. Esto último, al menos, en momentos clave de su existencia, uno de los cuales ha sido precisamente el de su cercana muerte (incluso por parte de quienes se declararon enemigos acérrimos de la religión como Voltaire, acristianos como Heidegger, o ateos como Sartre). También la mayor parte de los *libros* que llenan nuestras bibliotecas aluden directa o indirectamente a Dios.

4) La mayoría de los *científicos* (físicos, químicos, biólogos, astrónomos, etc.) han aceptado de hecho y sin problemas la existencia de Dios. Asimismo lo han admitido los grandes literatos de todos los tiempos, los historiadores relevantes, los humanistas en general, e incluso los célebres políticos (que últimamente no parecen abundar[8]). Por lo demás, la filosofía no se reduce ni a la ciencia experimental, ni a los demás tipos de saber de corte humanista. Su objeto tampoco es fundamentalmente teorizar sobre esos tipos de saberes, porque el saber filosófico es superior al científico y a los otros. En efecto, la ciencia tiene como fin descubrir verdades intramundanas; la filosofía, en cambio, es el afán por descubrir verdades supraexperimentales (entendiendo por experiencia el uso de experimentos físicos). Las demás disciplinas humanísticas tienen por objeto discernir la conveniencia de unas acciones humanas sobre otras, pero la filosofía debe dar razón del sentido de esas acciones, de su raíz y de su fin. No obstante, la explicación última, tanto del universo físico como del actuar humano, sin apelar a Dios es deficiente.

De modo que para esclarecer el misterio humano parece pertinente (hasta por estadística y por cultura) apelar a Dios en *antropología*, y aunque no estudiaremos directamente las propuestas *cristianas* al respecto (pues ese enfoque sería especifico de la *antropología teológica* o *sobrenatural*[9]), dejaremos la puerta abierta a ellas, porque la *fe sobrenatural* no niega el conocer

---

[7] Cfr. SOLER, C., IZQUIERDO, C., (eds.), *Cristianos y democracia*, Pamplona, Eunsa, 2005; VARIOS, *El laicismo de ahora: valoración de urgencia de la situación española*, Madrid, Rialp, 1990.

[8] Los políticos que han intentado erradicar a Dios del ámbito social no se han caracterizado tanto por sus coherentes ideas como por sus lamentables errores prácticos.

[9] Cfr. al respecto mi trabajo: «Una propuesta de «idea» cristiana del hombre distinta», *Idea cristiana del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2002, 221-238.

personal humano, sino que lo *eleva*[10]. No dejar la puerta abierta a ese campo cognoscitivo sería no sólo sectarismo, sino, en suma, una sandez, pues si una persona puede disponer de dos tipos de conocimiento, el natural y el que le proporciona la fe sobrenatural, prescindir de uno de ellos cuando puede conocer según los dos responde a una actitud poco inteligente.

Por otra parte, para quienes requieran de argumentos de autoridad, más que de la transparencia cognoscitiva, para justificar este modo de proceder, baste, de momento, con éste: «no se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios»[11]. Es de lamentar que el parecer del aludido directivo en filosofía no concuerde con este sentencia. Sin embargo, para el que se conforme con menos saber acerca del hombre, es pertinente decirle que es muy libre de mantener esa posición y, asimismo, que nadie le va a coaccionar su libertad. Si no quiere meterse en más profundidades, ¡qué se le va a hacer! No se las podemos exigir ni, por supuesto, evaluar. Por lo demás, no parece correcto que un estudioso *inconforme* con las antropologías al uso se contente con un conocimiento inadecuado o incompleto del hombre.

* * *

En el capítulo de agradecimientos, en el plano teórico, debo especial gratitud al profesor Leonardo Polo de la Universidad de Navarra, a quien corresponde la orientación de fondo en esta materia. En el práctico, primero mi reconocimiento a la Dra. Pilar Fernández de Córdoba, antigua Directora del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Sabana –ya no presente entre nosotros–, que me animó inicialmente a impartir por primera vez esta materia; y luego, gracias también a tantos colegas, amigos, alumnos de todas las edades, profesiones, latitudes, países y continentes, que, merced a sus diálogos, observaciones y preguntas, me han dado pie a seguir pensando en estos temas. Gracias, en fin, a Javier Escrivá, Director del Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, por su carácter animoso y su exquisito respeto de la libertad, por cuya gestión se publica este texto; gracias también al equipo de profesores de dicho Instituto, expertos en humanismo, y a las secretarias, por su eficiente labor y capacidad de servicio.

---

[10] «Nuestra fe es profundamente antropológica», JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza y Janés, 1994, 56.

[11] JUAN PABLO II, *Ibid.*, 56.

En suma, estimado lector, respecto de este libro te advertiré para terminar, que se termina de entender mejor al final. Por eso, si comienzas por el principio te animo a seguir leyendo[12]. Y para no crearte falsas expectativas, te diré con palabras prestadas que «si te agradare y pareciere bien, agradécelo a lo poco que sabes, pues de tan mala cosa te contentas; y si te pareciere malo, culpa mi ignorancia en escribirlo y la tuya en esperar otra cosa de mí»[13]. Por lo demás, como la que acabas de leer, se han intercalado algunas citas de célebres literatos –también frases, dichos, refranes, etc.– para hacer más amena la teoría, que, dicho sea de paso, es la forma más alta de vida[14]. En efecto, la vida natural debe servir al conocer personal como éste a la contemplación eterna.

[12] Para quien se introduzca en la materia, tal vez convenga pedagógicamente que siga el orden establecido en el texto, que va de lo inferior a lo superior. En cambio, para quien se maneje en antropología, puede ser aconsejable que lea el libro en sentido inverso, a saber, comenzar por las 4 últimas Lecciones, seguir por las Lecciones de 9 a 12, continuar desde la 5 al 8 y concluir por las 4 primeras.

[13] QUEVEDO, F. de., *Los Sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, 152, Prólogo a *El Mundo por dentro*.

[14] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

PARTE I

INTRODUCCIÓN, HISTORIA Y LUGAR DE LA ANTROPOLOGÍA

Capítulo 1

¿VIVIR PARA MORIR O MORIR PARA VIVIR?

La vida humana es dual: la terrena y la ulterior. La primera está en función de la segunda. Sólo en orden a la otra se entiende ésta, porque la vida del más allá no es heterogénea respecto de la vida del más acá. La vida es para la Vida, pero la puerta de entrada en la definitiva pasa inexorablemente por la muerte terrena. Por eso hay que dar razón de la vida y de la muerte en orden a su fin.

Las antropologías que sólo prestan atención a la primera fase de la vida, la más breve, son reductivas. Como está antropología no quiere quedar sesgada de antemano, debe atender al ámbito de la máxima amplitud vital. Por eso, es pertinente desde el inicio abrirse no sólo al sentido humano en la historicidad de la vida presente, sino también al de la inmortalidad y eternidad. A estos puntos se dedicará este Capítulo.

1. Noción de vida o alma

Nuestra época (y no sólo en el ámbito de la filosofía) alberga una actitud de recelo respecto de la noción de *alma*. A mucha gente la inclusión de este término en un libro o en una conversación le parece la injerencia de un elemento extraño en el mundo de los conceptos frecuentes. Por eso es pertinente atender primero a una aclaración terminológica: *alma* es sinónimo de *vida*[1]. De modo que para los que

[1] El *Diccionario de la R.A.E.* da muchas acepciones del vocablo *alma*, entre ellas una muy sencilla y verdadera: «vida humana». Con todo, da otras, que pese a ser más alambicadas, también son correctas, por ejemplo: «sustancia espiritual e inmortal, capaz de entender, querer y sentir, que informa al cuerpo humano y con él constituye la esencia del hombre».

dudan acerca de si el alma existe o no, tal vez les baste reparar en si están vivos[2].

Es tesis clásica que el *alma* es el *principio* vital de los seres vivos. La vida de cada ser vivo es lo que activa o vivifica todas las operaciones (ver, oír, imaginar, etc.) a través de las que ese ser se manifiesta. No es, por tanto, cualquiera de dichas operaciones ni la suma de ellas, sino su fuente. El *alma* es lo que constituye a un *organismo*. Para los pensadores griegos y medievales el alma era el *primer principio* del cuerpo vivo; el origen de vida de los seres vivos[3]. Según esta descripción, el alma no es, pues, una imaginación o una idea, ni tampoco una realidad que exista separada no se sabe dónde y que después se superponga al cuerpo como por ensalmo. No; es esa realidad interna que vivifica al cuerpo. El cuerpo vivo lo es gracias a ese principio que lo vivifica. La vida no es nada material, pues no es propiedad del cuerpo. Un cuerpo no está vivo por el hecho de ser cuerpo, puesto que caben cuerpos muertos. Sin embargo, al morir, al abandonarlo la vida, el cuerpo deja de ser orgánicamente cuerpo y se transforma rápidamente en materia inerte.

Se podría encarar el tema de la vida desde muchas perspectivas, por ejemplo, la biológica, la del sentido común de la gente, etc. Ahora bien, desde esos ángulos sólo atenderíamos al sentido orgánico de nuestra corporeidad, a las acciones humanas, etc. Pero es claro que la vida humana no se reduce a un complejo sistema de células o de actividades. De modo que para hacerse cargo íntegramente de la vida humana el método natural más viable –a pesar de los recelos a ella[4]– es la *filosofía*, porque únicamente en esta disciplina el existente que la ejerce está *enteramente comprometido*[5]. En efecto, la vida no se reduce ni a una

---

[2] En alguna corriente actual de pensamiento, por ejemplo la *fenomenología*, hay algunos pensadores que mantienen una acusada admiración respecto del hecho de que estemos vivos. Sin embargo, es curioso que esos mismos autores duden acerca de la realidad del alma humana.

[3] ARISTÓTELES describe la vida como: «la forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia», *De Anima*, l. II, cap. 1 (BK 412a 30); «el acto de un cuerpo natural orgánico», *De Anima*, l. II, c. 1 (BK 412b 10); «la causa y el primer principio del cuerpo vivo», *De Anima*, l. I, c. 4 (BK 415 b 8); «el acto primero de un cuerpo natural orgánico», *Ibid.*, l. II, c. 1 (BK 412 a 3 – 413 a 10), Madrid, Gredos, 1983; «aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos», *Ibid.* TOMÁS DE AQUINO describe el alma como «el primer principio de vida de los seres vivos», *S. Theol.*, I, q. 75, a. 1 co (al citar el *corpus* tomista se siguen las abreviaturas usuales de sus obras en latín).

[4] «Todo esto que es filosofía (tal es la desgracia de nuestro tiempo) tira más a desprecio e injuria que a honor y gloria», PICO DE LA MIRANDOLA, «Oración sobre la dignidad del hombre», en *La dignidad del hombre*, Madrid, Editora Navional, 1984, 120.

[5] Cfr. POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 41.

parte del cuerpo ni a la totalidad armónica de sus células, ni a las actividades del vivo, etc. De manera que con unos enfoques biologicistas, conductistas, etc., no se podría conocer la realidad de la vida humana. En efecto, el alma humana (también la animal) es incognoscible por medio de cualquier técnica instrumental, como tampoco la alcanza cualquier enfoque humano que use como método, por ejemplo, la observación (psicología, sociología, etc.), métodos en los que ni el investigador y el investigado coinciden, ni comparecen completamente. Por tanto, resulta pertinente preguntar *filosóficamente* ¿qué sea la vida humana?

Sin embargo, como la vida humana admite muchos niveles que se aúnan entre sí formando parejas –a las que podemos llamar *dualidades–*, de entre las cuales la más básica es aquella conformada por la *vida natural* y la *vida personal*, los filósofos para explicar la vida humana se fijan de ordinario en el miembro inferior de esa dualidad. No será en exclusiva nuestro propósito. Tampoco el de descuidar esa vertiente somática humana. Atenderemos a lo corpóreo humano en la IIª Parte de este Curso, a lo personal o íntimo que no es corpóreo en la IVª Parte, y del enlace entre ambas en la IIIª Parte. Para explicar la vida que vivifica lo corpóreo podemos tomar como testimonio autorizado el de Aristóteles. A la pregunta sobre qué sea esa vida (y no específicamente la humana), la respuesta filosófica del Estagirita alude a un «movimiento» distinto de todos los demás. Se trata, según él, de un *movimiento interno*, *unitario* y *regulado*. Explicitemos las partes de esta tesis, también porque se pueden predicar adecuadamente de la vida humana.

Primero: la vida es un «movimiento» *interno*, es decir, *desde dentro*. La *vida natural* es *automovimiento intrínseco*. ¿Por qué entrecomillamos «movimiento»? Porque, en rigor, la vida es un movimiento muy especial, no como el de las demás realidades inertes que se mueven (por ejemplo, el de los electrones, el de una máquina, el de un planeta, una galaxia, etc.), sino justo la diferencia pura respecto de esos movimientos, a saber, en palabras clásicas, un *acto*[6]. Lo propio de los movimientos de los seres inertes es que son *extrínsecos* a ellos, no nacidos desde sí. En cambio, lo propio del movimiento vital es que es *intrínseco* (por ejemplo, el movimiento del automóvil no nace de él sino del combustible,

[6] *Acto* indica *perfección*, *inmanencia*, *fin en sí*. En cambio, aquello que se distingue realmente del acto, lo *potencial*, es lo imperfecto, lo que cambia, lo que se traslada, lo que sirve para otra cosa. Por tanto, rectifiquemos también con el Estagirita lo de «movimiento», pues la vida es, según él, un *acto perfecto*. Cfr. ARISTÓTELES, *Política* (BK 1254 a 7).

que es extrínseco a las piezas que conforman la mecánica del vehículo; en cambio, el movimiento vital de una ameba es suyo). Si lo característico de la vida es el *desde dentro*, el *fin* de la vida no puede estar fuera de ella, sino que debe ser *interior* (así, el fin del movimiento de un cohete no es él mismo cohete, sino, por ejemplo, ir a la Luna; en cambio, el fin de un caracol es el propio caracol). Que el fin de los seres vivientes esté en ellos indica que su fin es *vivir*; más aún, alcanzar *más vida*. Vivir es más que no tener vida; es una perfección, y como existen grados de vida, existen distintos grados de perfección. Por ello, el fin, el anhelo, de la vida no puede ser sólo vivir, sino vivir mejor, *ser más vida*, lograr una vida más perfecta. La vida, por tanto, está proyectada hacia el *futuro*, y en orden a él busca el *crecimiento*. La vida indica cierta *interioridad*, y también cierta *apertura* (apertura indica *libertad*). La una es correlativa de la otra. A más intimidad más apertura.

Segundo: la vida es un movimiento *unitario*. La unidad del ser vivo indica que existe un único principio unificador que es precisamente la *vida* del vivo. La unidad de las partes es referida al principio vital. La vida es automovimiento *unitario*. Sin unidad no hay vida, y los grados de vida son tanto más altos cuanto más integrados están. Por ejemplo, la vida de un animal integra mucho más sus órganos que la de un vegetal sus funciones vegetativas (hay vegetales de los que podemos escindir un esqueje y plantarlo por separado dando lugar a una planta distinta; esta operación es imposible con los animales). El hombre que aúna sus apetitos a su razón está más vivo que el que no lo logra; el que posee unidad de vida está mucho más vivo que el de doble o triple personalidad; el que es más sociable con los demás es vitalmente más pujante que el que se aparta o disgrega de la convivencia, porque adquiere virtudes, que son formas muy altas de vida; por eso la familia, y no el individuo, es la célula básica social. Con otros ejemplos: una universidad tiene más vida (es más «universidad» y menos «pluridiversidad») si es un proyecto común *interdisciplinar* gestado en torno a la búsqueda de la verdad; una sociedad es mejor cuanto más aunada está (como veremos en el Capítulo 9, lo que aúna a la sociedad es la *ética*[7]). Dios es la misma unidad vital simple: la *Identidad*. La unidad es síntoma vital, pues lo contrario de la vida, la muerte, es la disgregación, la separación.

---

[7] Con todo, caben sociedades naturales cuyo vínculo de unión es superior a la ética: por ejemplo la *familia*, unida por el *amor* personal (Cfr. Tema 8), y también sociedades de vínculos sobrenaturales, unidas por la *caridad*: el último deseo de Cristo respecto de la sociedad por él instituida, la Iglesia, es que todos sus apóstoles «sean uno», *Jn.*, cap. 17, vs. 21.

Tercero: la vida es un movimiento *regulado*. La unidad implica *orden* interno, compatibilidad de todas las partes entre sí. Sólo se ordena lo distinto, y lo distinto lo es según *jerarquía*. Ese orden se da, pues, por la *subordinación* de las partes inferiores a las superiores de las que dependen, y de todas respecto de un mismo principio. ¿Cuál? La *vida*. La vida es la que unifica y regula. Regular es *ordenar* aquello que se vivifica. La regularidad interna del vivo muestra asimismo la *inmaterialidad*. Las diversas partes vivificadas pueden ser sensibles u orgánicas, pero el principio vivificador es más que orgánico, inmaterial, aunque en los vegetales y animales no se pueda dar al margen de los componentes biofísicos. A más vida, más orden. Los diversos sistemas de un animal superior están mucho más ordenados que los de los animales inferiores, y las funciones de éstos mucho más que las de los vegetales. En el cuerpo humano el orden es espléndido, pero como la vida humana no se reduce a su vida corpórea, es obvio que admite ordenes diversos al meramente biológico o sensitivo. Por eso se dice que una persona es más ordenada que otra, por ejemplo en sus cosas, en su trabajo, etc., y como esos órdenes también son síntoma de mayor capacidad vital, se nos aconseja que «para próspera vida, arte, orden y medida»[8].

A más *inmanencia*, más vida. A más *unidad*, más vida. A más *regularidad*, más vida. Los grados de vida se distinguen según los grados de inmanencia, unidad y regularidad u orden. De menos a más éstos son: la *vida vegetativa*, la *sensitiva* y la que de ordinario se llama *intelectiva* para referirse con ello a la vida humana. No obstante, la humana tampoco es la vida culminar, pues es claro que no carece de límites ontológicos. La vida no es, pues, «democrática» sino netamente *jerárquica*. La vida es *real*, y lo real se distingue entre sí en que una realidad vital es superior a otra. Negar la jerarquía en este ámbito es, como advertía Shakespeare, síntoma de decadencia[9]. Es muy bueno, por tanto, plantar un árbol. Mejor aún, cuidar de los animales. Superior, engendrar un hijo. Más excelente todavía es ayudar a que ese hijo crezca en el saber y en la virtud (es decir, que desarrolle su inteligencia con hábitos y su voluntad

---

[8] CORREAS, G., *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, 1627, Madrid, Castalia, 2000, 623.

[9] «Una empresa padece bastante cuando se quebranta la jerarquía, escala de todos los grandes designios... Entonces todas las cosas se concentrarían en el poder; el poder se concentraría en la voluntad; la voluntad, en el apetito, y el apetito, lobo universal, doblemente secundado por la voluntad y el poder, haría necesariamente su presa del universo entero, hasta que al fin se devorase a sí mismo», SHAKESPEARE, *Troilo y Cressida*, en *Obras Completas*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1974, 16ª ed., 304.

con virtudes), pues éstas perfecciones son el crecimiento vital que él añade al estado nativo de esas potencias. Óptimo aún es ser elevado como persona, es decir aceptar la vida superior que Dios nos dé.

La vida es sin partes, y por ello, *inmaterial* (aún tratándose de la vida de una planta mínima o aún de una bacteria). Lo vivificado por la vida, en cambio, puede ser *corpóreo* –y por tanto, compuesto de funciones, órganos, miembros, etc.– o *incorpóreo* –como es el caso de nuestra inteligencia o voluntad–. El alma no vivifica cualquier cuerpo. Sólo puede vivificar al cuerpo susceptible de tener vida. Un cuerpo tiene esa capacidad real cuando es *organizado* (aunque no lo esté completamente, pues de lo contrario, no podría crecer). Un cuerpo está organizado cuando posee *funciones vegetativas* ordenadas (nutrición, reproducción celular y desarrollo), o cuando posee, además de esas funciones, otras *facultades*, es decir *potencias* capaces de ejercer operaciones vitales. Esas facultades pueden tener soporte orgánico, a los que se llama *órganos* (como los sentidos), y pueden también carecer de ellos, como se verá más adelante (es el caso de nuestra razón y voluntad). De modo que no es el alma o la vida *por* el cuerpo sino al revés. A la par, tampoco es la vida o el alma *para* el cuerpo, sino a la inversa. Por eso dice verdad aquel viejo refrán: «hoy en la vida, mañana en la fosa y mortaja; bienaventurado el cuerpo que por su alma trabaja»[10].

Se ha hablado de la vida o del alma humana como de un *principio*. Empero, la *persona* humana no es un principio, ni primero ni segundo ni de ninguna clase. En efecto, ser principio indica ser *fundamento*. Si la persona lo fuera, sería fundada. De serlo, no sería *libre*; y si fundara a las demás realidades humanas, aquello que fundase tampoco sería *libre*[11].

---

[10] CORREAS, G., *op. cit.*, 397.

[11] Como se sabe, los temas de la *metafísica* son los *primeros principios*, los *actos de ser* reales extramentales. Uno de ellos es el acto de ser divino: el principio de *identidad*. Pero advertir a Dios como primer principio o como Origen todavía no es conocerle como ser libre y personal. Otro primer principio es el acto de ser del cosmos: el *principio de no contradicción*. Pero es claro que este principio tampoco es libre y personal. El ser del cosmos depende del ser divino, pero esa dependencia es *necesaria*. A su vez, los principios reales que son segundos, (las causas predicamentales) dependen de modo necesario del acto de ser del cosmos, pues son fundadas por él, y precisamente por ello, tampoco son libres. Scheler, por ejemplo, entiende a la persona como fundamento de sus actos: «El ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos», *Gesammelte Werke*, Francke-Bouvier Verlag, Bern-Bon, vol. II, 383; «persona es sustancia de actos», ed. cit., vol. VII, 219.

La libertad no es un tema específico de todo acto de ser, sino exclusivo de los actos de ser que son libres, es decir, *personas*. La libertad personal humana depende de Dios, pero no de modo necesario, sino precisamente, de manera libre. Por eso no es basada o fundada por él, sino creada libre.

De modo que si la persona humana fuera *principial* no sería libre, ni podría ejercer actividades libres. La persona es libre. Lo es en diversas dimensiones de su vida (aunque su cuerpo esté atado o en la cárcel) porque lo es en su *intimidad*. Lo puede ser también en sus *manifestaciones* (por ejemplo, en el habla, en su trabajo, etc.); y lo puede ser asimismo en su corporeidad (por ejemplo, al comer o no comer, al comer esto o lo otro, etc.). La libertad interior pertenece a la vida íntima de cada quién, y la podemos llamar *personal*; la de las manifestaciones la podemos llamar *manifestativa*. La apertura que presenta nativamente el cuerpo humano se puede entender como libertad *natural*. Por eso es pertinente distinguir en el hombre entre varias dualidades vitales. La más básica es ésta: *vida personal* y *vida natural*. Atendamos a ella.

2. Las dualidades de la vida humana

La vida natural humana es el vivificar del alma al cuerpo, y lo vivifica temporalmente, pues su tarea termina (de momento) con la muerte. La vida natural humana aúna la vida *vegetativa* de nuestras células y la vida *sensitiva* de nuestros órganos. *La vida personal humana*, en cambio, es la vida *espiritual*, la de cada persona humana que dispone de todas aquellas funciones y facultades de la vida natural. Como veremos, esta vida personal no vivifica directamente al cuerpo y a las diversas potencias, y perdura tras la muerte. Advertir eso será dar el paso de la vida *biológica* (la vegetativa y sensible) a la vida *espiritual*. Además, como también se tendrá ocasión de exponer, la vida *personal* de cada quién activa la vida *intelectual* de nuestras potencias superiores inmateriales (inteligencia y voluntad), vida a la que suele llamarse *intelectual*, *voluntaria*, *psicológica*, etc., y que, aunque vinculada a la vida natural, no depende de ella para su crecimiento.

A la *vida natural* se puede llamar *vida recibida*, pues la biología que conforma nuestra corporeidad la hemos recibido de nuestros padres; es nuestra dotación genética. En cambio, a la vida que cada persona humana añade sobre la vida natural recibida, y también sobre las potencias espirituales, la podemos denominar *vida añadida*[12]. La primera, la *vida recibida*, es el compuesto somático, celular, que recibimos de nuestros progenitores por generación. En efecto, de ellos recibimos el *cuerpo*, no

[12] Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, II, *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003, 17-28.

la *persona* que cada uno es, pues ellos no son ni inventores, ni siquiera conocedores de qué persona somos. Más bien su cometido es aceptar que seamos la persona que somos y estamos llamados a ser. La persona humana no es tampoco una autocreación de sí misma ni de la cultura o historia. Una persona humana es un don personal otorgado por alguna persona capaz de esa *donatio essendi*. Otorgar el don que una persona humana es, como se verá más adelante, es exclusivo de Dios. La segunda, la *vida añadida*, en cambio, es el partido que nosotros, cada quién, sacamos de nuestras facultades, en especial de las potencias superiores. Obviamente añadimos diversas formas de vida en nuestras facultades con soporte orgánico (sentidos, apetitos, etc.), pero donde más se capta la añadidura personal –porque está abierta a la aceptación irrestricta de crecimiento– es en dichas facultades inmateriales (inteligencia y voluntad). Quien les añade es la *persona*. Por eso, además de la *vida recibida* y la *añadida* debe repararse en la *vida personal*, única garante de aquéllas.

La clave de la vida *natural* es el *crecimiento*. Crecer también es el fin de la vida intelectual y volitiva. Pero a nivel de vida *personal* no cabe hablar, en sentido estricto, de crecimiento, porque uno no llega a ser más persona de lo que es por sus propias fuerzas. Sin embargo, si puede *aceptar* ser más persona si ese *más* personal le es concedido. Por eso, la *vida personal* también admite una dualidad. Puede ser, o bien *vida elevable*, o bien *vida elevada*. La primera es la apertura nativa de toda persona humana a su Creador, a quien debe su ser personal. La segunda consiste en la aceptación del don divino mediante el cual una persona humana, sin dejar de ser quien es, coexiste de un nuevo modo más íntimo, estrecho y personal con Dios[13]. La primera está en función de la segunda. Ambas son propias de la presente situación humana. Por su parte, la vida elevada está a expensas de culminación desde Dios, es decir, de coexistir de tal manera con él que jamás se pueda dejar de hacerlo. Por eso, la vida personal *elevable* se dualiza con la *elevada*, y ésta, a su vez, con la vida *eterna*. Pero como la persona es libre, esas dualizaciones no son necesarias.

Efectivamente, la persona humana también puede rechazar la elevación. Al no aceptarla, la vida elevable queda sin correspondencia, es decir, sin dualización, sin futuro metahistórico, sin proyecto. Con ello la vida elevable pierde sentido, porque al no poder culminar desde sí, si es elevable respecto de nada, carece de sentido ser elevable. Si ser persona

[13] En teología, desde Tomás de Aquino, se dice que la *gracia* eleva el *actus essendi* de la *persona* humana.

humana significa ser elevable, rechazar la posibilidad de la elevación es perder el sentido de la vida personal. En suma, «a cada uno inclina Dios para lo que es, y a buen fin, si no le tuerce el que se hace ruin»[14]. La persona humana tiene un único fin último, y éste no es natural, sino *sobrenatural*[15]. De modo que las diversas dualidades de la vida humana se deben subordinar en orden a ese fin, y también explicar adecuadamente desde ese fin. En este primer Capítulo conviene aludir a esta panorámica de niveles en la vida humana, sin soslayar los sobrenaturales. No es pertinente, sin embargo, detenernos en la exposición detallada de cada uno, porque a ese menester se dedicarán las lecciones sucesivas.

La vida humana no es, pues, sólo cuestión de *biología* y de *psicología*, porque, opuestamente a la del resto de los vivientes, su *vida personal* desborda la *vida natural* y *esencial*. En efecto, añade a ellas la *vida personal*, que integra a las restantes. Para hacerse cargo de la vida humana, por tanto, no hay que quedarse sólo en la dilucidación acerca de la vida biológica o psicológica. Vida natural y vida personal son irreductibles aunque una dependa de la otra. La *naturaleza humana* no es la *persona humana*, sino lo *común* del género humano que ha recibido en herencia cada persona humana (enteramente *nueva*), y que es vivificado por cada persona. Al vivificarla, cada quién hace rendir de esa vida natural posibilidades distintas, sencillamente porque cada persona es distinta e irreductible a las demás. Lo *común* a los hombres es aquello que es propio de la *especie* humana (lo corpóreo y sus facultades). Lo radicalmente *distinto*, en cambio, es cada *persona* humana, que salta por encima de las características comunes pertenecientes a la *humanidad* de los hombres; por eso cada quién puede «jugar» de un modo u otro con aquellas facultades y sacarles un determinado rendimiento. Por lo demás, aunque las potencias inmateriales humanas al principio son demasiado parecidas en todos los hombres (están a cero), la activación o personalización de ellas adquiere muchas variantes y matices en cada uno.

Son características comunes a todos los hombres, por ejemplo, el estar dotados de cuerpo, el contar con una serie de órganos y con unas determinadas *funciones* y *facultades*: alimentarse, crecer, moverse, ver, oír, imaginar, etc. También tener inteligencia y voluntad, etc. Funciones y facultades que permiten ejercer determinadas acciones: jugar, reír, soñar, pensar, querer, etc. Como ya se ha indicado, de entre aquellos rasgos que

---

[14] CORREAS, G., *op. cit.*, 7.

[15] Cfr. DE LUBAC, H., *Le mystère du surnaturel*. Présentation par Mi. Figura; traductions par F. van Groenendael, Paris, Les Éditions du CERF, 2000.

son *comunes* a los hombres, se pueden distinguir dos ámbitos sumamente distintos: a) el de aquellos componentes dotados de *soporte orgánico*, es decir, unidos inseparablemente al cuerpo, sin el cual ni actúan ni pueden subsistir (funciones vegetativas, sentidos, apetitos, funciones locomotrices, sentimientos sensibles, etc.), y b) el de aquéllos que son *inorgánicos*, es decir, los que son y actúan sin soporte corporal, y que además pueden subsistir –como se verá– al margen del cuerpo (inteligencia, voluntad, etc.).

Los cuerpos humanos son parecidos, y ello desde el código genético del embrión hasta la madurez humana. Por eso la medicina es posible como ciencia, y pueden darse cursos de anatomía, fisiología, etc. Por eso también se pueden dar a personas distintas los mismos remedios para las mismas enfermedades corporales, aunque en dosis distintas. Asimismo, se pueden trasplantar algunos órganos, etc. En fin, lo corpóreo nos asemeja a los demás hombres; si bien con matices y diferencias, de entre las cuales las más notables, como es obvio, son las que median entre varón y mujer. Hay caras y gestos corporales parecidos. La locomoción es similar. La actuación de los sentidos humanos también es parecida, aunque con pequeñas variaciones, pues unos ven más que otros, unos distinguen más los olores que otros, etc. Ya se ha aludido también al parecido inicial que presentan las potencias superiores, pues nativamente ninguna inteligencia conoce nada, y ninguna voluntad quiere realidad alguna determinada.

Sin embargo, lo nativo radicalmente *distinto* entre los hombres es únicamente la *persona*, el cada *quién*, la raíz de todas las perfecciones humanas, de todos los cambios y matices. No hay dos personas iguales. No hay dos personas parecidas en cuanto a lo nuclear de ellas. Si pudiéramos responder por la pregunta acerca del *quién* es tal o cuál persona, no cabrían dos respuestas afines. Por eso, aunque quepan *definiciones* de *hombre*, no es buena ninguna definición de *persona*, pues, en rigor, requeriríamos una para cada quién. Con todo, en los últimos 4 Temas de este Curso se expondrán 4 rasgos que caracterizan a toda persona: *coexistencia*, *libertad*, *conocer* y *amar*. Pero si bien estos radicales «describen» a las personas, no las «definen»[16]. Además, esos 4 rasgos son dis-

[16] La *definición* es fruto de la *lógica*; se compone con el *género* y la *diferencia específica*. Pero es claro que la persona no es ningún género, sino *cada una*. Generalizar la noción de persona es desconocer a cada quién. La persona tampoco es diferencia específica alguna respecto de lo común, sino lo distinto, sin más, de lo común y de las demás personas. Generalizar y especificar lo general es hacer lógica. Pero la lógica no conoce lo real como tal, ni lo físico, ni lo espiritual: «si la definición pertenece al orden de las ideas generales y de sus determinaciones, asimilar la definición al juicio es una confusión», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, Pamplona, Eunsa, vol. III, 1999, 23.

tintos en cada quién. Más aún, esta radicalidad personal distinta es el origen de muchas distinciones en lo común a los hombres. Es, por ejemplo, la clave por la cuál unos hombres desarrollan más que otros la inteligencia, o las virtudes o vicios, o la imaginación, o cualquier otra facultad, o tal o cual cualidad corpórea, etc., que constituye lo que hemos llamado *vida añadida*. Lo *novedoso* de cada quién llena de matices en el transcurso de la vida a las *manifestaciones* humanas de esas potencias que son comunes a todos los hombres. Así, por ejemplo, es propio de los hombres hablar, si bien los tonos de la voz, las expresiones y matices son peculiarísimos de cada quién. Hay biografías semejantes, que algunos literatos como Plutarco, aprovecharon para escribir libros con el título de *Vidas paralelas*. Pero, en rigor, cada uno es cada uno, distinto, irrepetible, radicalmente novedoso, *sin precedente* ninguno como *persona*, y sin consecuentes[17].

Cada quién irrumpe abruptamente en la historia, y del mismo modo la deja. Por eso la historia humana es discontinua, porque está formada por novedades radicales. En definitiva, se trata de que, por así decir, tras la conformación personal de cada uno de nosotros se ha roto el molde. Cuando eso sucede en las obras de arte escultóricas que son valiosas ya se sabe que se multiplica su valor y precio. De modo que valemos más de lo que a primera vista parece. Además, el valor de las obras de arte suele medirse según el artista que las ha realizado. De manera que para saber nuestra personal valía deberemos ponernos en correlación con nuestro escultor. Pero para descubrir algo de él, deberemos fijarnos antes en el sello que ese artista ha dejado en nosotros. Intentaremos descubrirlo más adelante.

En suma: lo *común* en los hombres es la *naturaleza* humana. Lo *distinto*, la *persona*. Obviamente, la radical distinción entre personas es debida sólo a la *realidad personal*, no a la *naturaleza* humana, tómese ésta en referencia a su corporeidad o a otras características de su humanidad. Claramente no se da esa distinción en los animales. En efecto, éstos no son radicalmente distintos entre sí, porque ninguno añade una nota de

---

A lo que precede se podría replicar que si la persona no se define es porque es un individuo y, como los aristotélicos medievales advirtieron, el individuo es inefable, esto es, no susceptible de definición. Sin embargo –como veremos– la persona tampoco es individuo, pues éste también es un objeto de la lógica.

[17] Ninguna persona es uno más: «siete hijos de un vientre, cada uno de su miente», CORREAS, G., *op. cit.*, 749. Por eso, este libro no sirve para aquéllos que tratan a las distintas personas como uno más, sino para quienes no se conforman con teorías acerca del hombre que no sirven para saber quién es cada quién como persona.

más que salte por encima de las notas que caracterizan a su *especie*[18]. Por eso todo animal está *subordinado* o en función de su especie. En cambio, lo peculiar de cada hombre no es propio de la *humanidad* sino suyo *personal*, propio y, además distinto en cada quién, superior a lo común humano. Por ello, el hombre no está en función de la *especie* humana, porque ésta es inferior a cada *persona*. La verdad es justo la inversa: lo propio de la humanidad está en función de cada persona humana. Por ello, «visto un león, están vistos todos, y vista una oveja, todas; pero visto un hombre, no está visto sino uno, y aun ese no bien conocido»[19]. En efecto, cada persona humana en vez de subordinarse a lo común o genérico de los hombres, lo que hace es subordinar a sí misma lo propio de la naturaleza o especie humana (ej. subordinamos la memoria sensible, que es propia del género humano, a nuestros intereses personales, familiares, laborales, etc.).

De lo que precede se empieza a sospechar la gran *dignidad* que parece acompañar a cada persona humana, y el inmenso respeto que debemos sentir por cada una de ellas, aunque su *humanidad* (las manifestaciones comunes al género humano) en algunos lamentables casos deje mucho que desear... Y ese respeto lo debemos conservar a lo largo de la vida, pues mientras se vive, por lamentables que sean los vicios que los hombres y mujeres manifiestan a través de su *naturaleza* humana, el cúmulo de todos ellos no logra anegar la riqueza de su *ser personal*, porque éste es superior a su naturaleza en la que aquellos defectos radican. Precisamente por eso, mientras se vive, uno puede cambiar de vida y rectificar sus pasados errores, porque cada persona dirige, gobierna, su naturaleza. Otros lo llaman *conversión*[20]. Es más, como reza el adagio latino, aunque sea propio de sabios errar de vez en cuando, más saber manifiesta el rectificar; en cambio, no hacerlo es propio de necios.

Atendamos ahora a una nueva dualidad en lo humano, no para complicar aún más las cosas humanas, de por si bastante complejas, sino precisamente para intentar desvelar la compleja dualidad humana. Se trata de la que media entre el *acto de ser* y la *esencia* humana. El *acto de ser* equivale a la *persona* que se es y se será. En cambio, la *esencia* hu-

---

[18] Una persona puede encariñarse más de un perro que de otro, y acostumbrarle a una serie de conductas; pero ni el cariño ni las conductas mejoran al perro como perro.

[19] GRACIÁN, G., *El Criticón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, 225.

[20] Cfr. LAFORET, C., *La mujer nueva*, ed. y prólogo de I. Rolón Barada, Barcelona, Destino, 3ª ed., 2004, 3ª ed. MONDADORI, L., MESSORI, V., *La conversión: una historia personal*, trad. J. R. Monreal, Barcelona, Grijalbo, 1ª ed., 2004.

mana, que no es la *naturaleza* humana –aunque es la raíz de los desarrollos de ésta–, es inferior a la persona. Con palabras de la filosofía moderna, se puede caracterizar la *esencia* humana con el término *yo*. El yo es la fuente que activa progresivamente, y de un modo u otro, la inteligencia y la voluntad, y a través de éstas modula de un modo u otro la naturaleza orgánica humana. A esta realidad se denominaba *alma* en la filosofía clásica. En este sentido el alma, el yo o la esencia (términos equivalentes) es el *principio* de lo que vivifica, sea lo vivificado natural o intelectual. Esta distinción es todavía más aguda que la que media entre la *vida personal* y la *vida natural*, porque la *esencia* humana es más perfecta, más acto, que la *vida natural*, pero menos que la *vida personal*. Por eso al comparar el acto de ser humano con la *esencia* humana la distinción debe ser mayor (más real) que entre el *acto de ser* y la *naturaleza* humana, pues se da entre realidades más activas.

La persona no se reduce a su yo, porque el yo es cambiante histórica, biográficamente; en cambio, la clave de la persona es la *novedad*[21]. Está llamada a rejuvenecer, a renovarse. En efecto, el yo pasa por diversas fases. Uno no se conoce a sí de igual modo cuando es niño, adolescente, maduro o anciano. Es yo es el modo (*método*) según el cual conocemos nuestras manifestaciones humanas a través de los diversos periodos de la vida. Más que lo conocido de nosotros (el yo no es una idea, pues no sería real: el yo pensado no piensa), el yo es el *conocer* lo que está a nuestra disposición, lo que hemos ganado o perdido activando lo que estaba a nuestra disposición. La persona no se reduce al yo, porque el yo mira a lo inferior a él, a nuestro *disponer*, no a lo superior, al *ser*. Entonces, si la persona no se reduce al yo ¿quién es la persona? La respuesta sería ahora prematura (dedicaremos a ella la última parte del Curso). A pesar de eso, podemos adelantar que la persona humana no se debe describir por lo humano inferior e ella, sino por lo superior. Se puede añadir, de momento, que también la persona humana está conformada intrínsecamente en su intimidad por dualidades, y que cada una de ellas está diseñada para dualizarse, a su vez, con una realidad personal superior.

Una última dualidad humana, tal vez la más importante, es la que media entre la vida humana (natural, esencial, personal etc.) en la *presente situación histórica* y la *vida posthistórica*. Es manifiesto que tanto en

---

[21] LLOYD ALEXANDER, un escritor actual de cuentos simpáticos, escribe: «Por muy parecidos que seamos los hombres, cada uno es diferente como los copos de nieve, no hay dos iguales», *Cuentos de Pridain, Taran el errante*, Madrid, Alfaguara, 2003, 253.

una como en otra caben modos de vivir muy diversos, aunque todos ellos se pueden reducir a dos: vivir de acuerdo con la persona que se es o lo contrario. A lo primero se puede llamar *vivir bien* (feliz); a lo segundo, mal. Además, la *vida buena* de la presente situación mantiene una afinidad muy marcada con la felicidad de la vida futura. Por su parte, la *buena vida* de la vida terrena tampoco es heterogénea con la infelicidad tras la muerte. Por su parte, en la *historicidad* de la vida presente también se dan diversas *dualidades*, es decir, alternancias entre épocas de esplendor y periodos de crisis, a las que aludiremos a continuación en el epígrafe 3. En los siguientes –del 4 al 6– abordaremos el sentido de la *vida buena* y el de la *buena vida* o problema del mal. Y al final del Capítulo, tras atender al problema de la muerte, se aludirá a la inmortalidad y vida *post mortem*.

3. Las dualidades de la historicidad humana

En cuanto a la *vida natural* humana, el hombre no es un ser meramente temporal, sino *histórico*, aunque por ser personal tampoco se reduce con ser histórico. En su naturaleza no es un ser exclusivamente biológico sino *biográfico*, aunque tampoco es reductible a su biografía. El tiempo mide la vida de los seres inertes inexorablemente. En los seres vivos se observa, en cambio, una tendencia a vencer el tiempo. En efecto, si lo distintivo de los seres vivos es el *crecimiento*, el ser vivo no pierde el tiempo mientras crece, pues aprovecha el tiempo a su favor. En efecto, le va bien que haya tiempo porque éste le permite crecer, desarrollarse. Los seres vivos vegetales y animales sólo crecen en la medida en que ese crecimiento afecta a su *organismo*. Además, tal crecer termina temporalmente (en unos antes, en otros después), y queda truncado definitivamente con la muerte. De modo que, en rigor, tales seres no se pueden liberar del tiempo.

Por el contrario, en el hombre el crecimiento corporal no es el único modo posible de crecer. Obviamente el ser humano crece corpóreamente, pero hay crecimiento también interno, y sólo para quien crece por dentro el tiempo no ha corrido en balde. Es claro que el hombre no se limita a *conducirse* de un determinado modo, como los animales, sino que con su inteligencia *se comporta* libremente a lo largo del tiempo, y con ello mejora. Ese tiempo humano es, pues, *biográfico*. ¿Qué significado tiene ese comportamiento? Que la vida de los hombres no está determinada, sino abierta en la dirección que le quiera imprimir la *libertad personal* de cada quién. Así se fragua la *historia*. La historia no es necesa-

ria (según un destino ciego, el azar, unas supuestas leyes dialécticas, etc.), sino *libre*. Ésta consiste en el modo de *estar* del hombre en el tiempo, no en su modo de *ser*. Al fraguar con libertad la historia, el hombre pasa por diversos estadios de su *vida natural*, no de su *vida personal*.

A la *persona* como persona no la mide el tiempo físico. Existen diversos tipos de tiempo: uno es el físico y otro el del espíritu humano. El tiempo del espíritu es tan distinto al tiempo físico que para quien sólo tenga en cuenta el tiempo que mide las realidades corpóreas hay que decirle que la persona humana no *es* tiempo sino que *está* en el tiempo. El hombre *tiene* tiempo, pero, en rigor, no *es* tiempo. La persona como persona no es niña, joven, madura, etc. El hombre, en cambio, sí. La persona tampoco envejece o muere. Lo que envejece y muere es su *naturaleza corpórea*. Todos los hombres son personas, pero la edad no hace a unos más personas que a otros. En caso contrario habría que admitir que es más persona un viejo de 90 años que un niño de 9, lo cual es absurdo. Algo de eso percibió Marcel cuando escribió que el *ser* del hombre no es su *vida*, pues puede tomar distancia respecto de ella y evaluarla: «en el seno del recogimiento tomo posición, o más exactamente, me pongo en situación de tomar posición frente a mi vida, me retiro en cierto modo..., en esta retirada yo llevo conmigo lo que soy y lo que quizá mi vida no es. Aquí aparece el intervalo entre mi ser y mi vida»[22].

Un apasionado y fascinante romántico decimonónico nos aseguraba con bastante buen tino que «al brillar un relámpago nacemos/ y aún dura su fulgor cuando morimos:/ ¡tan corto es el vivir!/ La gloria y el amor tras que corremos/ sombras de un sueño son que perseguimos:/ ¡despertar es morir!»[23]. Ahora bien, pese a la brevedad de la vida, se pueden distinguir, de ordinario, algunas etapas. Este es el tiempo que mide a la *corporalidad* humana, aunque no es ni el único tiempo humano ni el más destacado[24]. En efecto, a pesar de no reducirse la persona hu-

---

[22] MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991, 48.

[23] BECQUER, G. A., *Rimas*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, r. LXIX, 322. «¡Despertar es morir!», sobre todo si se despierta al Cielo, que es el despertar definitivo, porque en esta vida, por muy espabilados que estemos, siempre andamos un poco dormidos.

[24] Otro tiempo es el de la *conciencia humana*, al que, como se recordará, Husserl hizo referencia tras su lectura de Heidegger. Ese tema también está presente en Marcel, Ricoeur, y otros pensadores del s. XX. Cfr. PICARD, I., *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. El tiempo en Husserl y en Heidegger*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1959; RIOS, J., *Tiempo y conciencia en la filosofía contemporánea*: (análisis y comprensión del tiempo en la filosofía de G. Marcel), A Coruña, Universidade, Servicio de Publicacions, 1992; RICOEUR, P., *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, Sígueme, 1979.

mana al tiempo, su *naturaleza*, según la va modulando el *yo*, pasa por una serie de fases. Un célebre pensador del s. XX, Guardini, las explica en un libro breve al que titula precisamente *Las etapas de la vida*[25]. En él aparecen descripciones muy acertadas acerca de las diversas fases por las que transcurre la vida biográfica de la mayor parte de los hombres. Distingue los diversos periodos por los que atraviesa la vida usual humana (al margen de las variantes propias de cada persona), oscilando esas fases entre épocas de *esplendor* y otras de *crisis*. Se puede ofrecer el elenco que aparece en el Apéndice nº 2. A continuación se pasa a la descripción de ellas tomando algunos rasgos que describe dicho autor, y a ello se añadirá tal vez lo más importante, a saber, su *dualización*, es decir, por qué el periodo inferior está en función del superior, y por qué toda crisis supone un reto a lograr.

a.1) *La vida en el seno materno.* Ésta es inconsciente, pero no por eso deja de ser vida *personal* y *natural*, como también lo es nuestra vida durante el sueño. El embrión interactúa con su medio, recibiendo estímulos de él y respondiendo a ellos como alguien independiente. Más aún, esa persona subordina todos los elementos corpóreos de la madre (que le circundan a él) a su propio cuerpo. Además, crece de modo distinto en el caso del varón y en el de mujer, y ello desde el primer momento, lo cual manifiesta a las claras que el feto no es algo de la madre, sino un ser distinto, aunque unido naturalmente a ella. La clave de este periodo es, pues, el *crecimiento biológico.*

a.2) Entre la vida en el seno materno y la infancia existe –señala Guardini– una crisis: el *nacimiento.* El nacimiento es el primer estrés serio de la vida de los hombres que nacen (en los que mueren antes de nacer o son abortados el estrés no sólo se adelanta sino que se agudiza). Con el nacimiento acaba una etapa natural de ordenadísima protección materna, en la que el niño se dedica por entero a crecer. Si bien antes de nacer la madre guardaba un nexo de unión muy fuerte con el bebé (más que con su conyuge), ahora, aunque siga primando esa unión entre madre e hijo, también el padre protege esa nueva vida con un cariño manifiesto. Por lo demás, tras el nacimiento no se produce una radical ruptura respecto del tipo de vida precedente[26]. El cambio que supone el nacimiento es un reto para crecer a partir de ese momento de otro

[25] Cfr. GUARDINI, R., *Las etapas de la vida*, Madrid, Palabra, 1997.

[26] Por ejemplo: está comprobado que si la mamá embarazada descansaba escuchando música de Chopin, el niño recién nacido duerme cuando se le deleita con esa música.

modo, ya no sólo biológica o vegetativamente, sino cognoscitiva, apetitiva y afectivamente, es decir, el bebé se inicia en el control de la vida sensible.

b.1) La *vida de infancia* es la época más plástica la naturaleza humana. El niño está abierto a aprender multitud de objetos, acciones, conocimientos[27]. También es el mejor momento de educar en los *afectos*. El padre suele educar bien en esos sentimientos que giran en torno a la virtud de la *fortaleza*, pues enseña a saber jugar, a saber ganar y perder, especialmente a los niños. Enseña a acometer sus pequeños aprendizajes, sus tareas, sus encargos, estimula sus habilidades, a no mentir, etc. A la madre, en cambio, se le da mejor la acogida, el consuelo, el regazo. La infancia madura alrededor de los 9 años, y va plegando velas a partir de los 10 u 11, según los casos, hasta llegar a su fin aproximadamente a los 12. ¿Objetivos a perseguir en esta etapa de la vida? En nuestra época (de tanta separación matrimonial, divorcio, disputas conyugales, etc.) tal vez adquiera especial relevancia educar la *afectividad*. La clave de este periodo también es *crecer*, ahora no sólo biológicamente, sino sobre todo en la maduración de los *sentidos externos* e *internos*, de los *apetitos* y *afectos* sensibles.

b.2) *La crisis de la maduración* se describe como cierta anulación de la protección familiar precedente y un progresivo enfrentamiento propio con la realidad de la vida[28], distinguiendo en ella lo verdadero de lo falso. La crisis irrumpe a las claras con la aparición de la autoafirmación y del instinto sexual, dice Guardini. Cabe añadir que seguramente es debida a una manifestación peculiar del «*yo*». Se suele encuadrar entre los 12 y 16 o más años, aproximadamente. ¿Cometido de esta etapa? Como se nota que *uno no es los demás*, no debe copiar modelos externos, sino buscar el propio *sentido personal* y, por ello, *asumir la propia liber-*

---

[27] Esa es buena época también para fomentar que los niños adquieran algunos conocimientos fáciles de lograr en este periodo (hablar, comportarse, idiomas, habilidades musicales, manuales, etc.) e intentar formar buenos comportamientos de pronta adquisición, eso sí, yendo el educador (los padres, los maestros, etc.) por delante, porque los niños se dan cuenta de todo. ¿Qué comportamientos son las mejores? Orden, limpieza, sinceridad, veracidad, fidelidad, amabilidad, austeridad, aplicación, obediencia, detalles de servicio, fortaleza, pequeños sacrificios, no guardar rencor, aprender a perdonar, etc.

[28] Sin embargo, tampoco supone esta fase un corte abrupto respecto de la anterior, porque el adolescente, de modo paralelo al niño, se siente bastante inseguro y, por eso, tiende a autoafirmarse y a distinguirse de los demás, y también por ello busca protección en la comprensión de ciertos «amigos», tendiendo a justificar sus actuaciones con el pretexto de que «todos hacen lo mismo», buscando sus modelos no pocas veces en figuras célebres del deporte, del cine, etc.

tad y responsabilidad. En una palabra, orientar la propia vida intentando descubrir el fin para el que ella existe, pues no hay dos iguales. El reto parece consistir, por tanto, en el paso del conocimiento *sensible* al *racional.* Se trata, pues, de otro tipo de *crecimiento* humano.

c.1) *La juventud* es la época llena de vitalidad y de paulatino afianzamiento de la *personalidad* de quien ha superado la crisis de la pubertad. El joven se enfrenta al mundo marcando progresivamente su propia impronta y entregándose en ese empeño sin límite, sencillamente porque todavía desconoce sus límites. Quién carece de esa *generosidad* en la entrega a los *grandes ideales* no es joven, sino que no acaba de desembarazarse de la adolescencia. El joven es bastante *idealista.* En consecuencia, no tiene una apreciación suficientemente *realista* acerca de la entidad de lo real. Se podrían proponer para esta etapa las edades comprendidas entre los 16 y los 25 años. El joven se está haciendo, y lo más importante de ello es el «se». Debe llevarlo a cabo sin seguir en exceso los sentimientos sensibles que experimenta. El «se» debe ir afianzándose sobre todo frente al esquema anónimo que proponen la publicidad, las costumbres sociales, la televisión, radio, prensa, etc.[29]. Es el tiempo de formar *grandes ideales*[30]. Es, por tanto, el tiempo del *crecimiento racional.*

c.2) *La crisis de la experiencia.* Es el tiempo en que el idealismo juvenil tropieza con obstáculos (dificultades económicas, laborales, de amistad, familiares, etc.), que, tomados con deportividad en orden a su superación, son ocasiones formidables para dar saltos de calidad en orden a la maduración[31]. Ese periodo puede enmarcarse entre los 25 y 30

---

[29] El joven debe buscar y encaminar*se* hacia el fin de su propia vida, si es que lo ha descubierto, porque no hay dos iguales. Sin embargo, el «se» no es sinónimo de anarquía, porque el progreso en ser más hombre, más mujer, pasa por unos objetivos axiológicos: adquirir más capacidad intelectual, lealtad, pureza, laboriosidad, honor, compañerismo, etc., esforzarse por nadar contra la corriente que ofrecen usualmente los alagos de tantos sectores de la sociedad rastreramente mundanizados: «movidas», sexo, modas, ropas provocativas, bebidas, comidas, drogas, músicas, películas, vida fácil en una palabra, que lejos de personalizar, masifican animalizando, es decir, avivando las pasiones más bajas.

[30] La *universidad* es uno de los mejores escenarios para fraguar esos ideales. Tales ideales pueden ser: elección de carrera académica o vocación profesional, la formación personal en el plano ético, cultural, deportivo; el amor personal (no meramente físico, de afinidad psicológica, sentimental, etc.), sino personal, que llevará a entregar enteramente la vida a una persona de distinto sexo formando en el futuro una familia; el servicio a los demás, la búsqueda de Dios y la entrega personal a él... Y todo ello a pesar del ambiente y del qué dirán.

[31] Coyunturas delicadas de esta época son, por ejemplo, la salida laboral, tras la preparación profesional o el periodo universitario; la decisión matrimonial; el cambio de ciudad e incluso de país; la consecución de un trabajo apropiado a las propias inclinaciones, etc.

años aproximadamente. El choque y los desánimos ante las dificultades se debe a la *falta de experiencia.* Sin experiencia de la vida tampoco hay posibilidad de dirimir de modo suficiente entre la *vida buena* y la *buena vida*, es decir, no se está suficientemente formado en *ética.* Por eso, Tomás de Aquino anima a centrar la educación de este periodo en esa disciplina[32]. ¿Propósito? Que la experiencia de la vida no eche por la borda los grandes ideales previamente forjados, sino que aquélla se encaje de tal manera en ellos que se ponga a su servicio, aunque haya que «triangular» bastante. Es, pues, el comienzo de la *fidelidad.* Como ésta sólo se mantiene si se crece en *virtudes*, el reto que supone esta crisis parece que estimula a dar el paso a otro modo de *crecer* superior al precedente: el propio de la *voluntad.*

d.1) *El mayor de edad* es la persona que, con plenitud de fuerzas, en general entre 30 y 40 años, tiene una *apreciación ajustada de la realidad y de sí.* Por eso Aristóteles escribe que sólo se comienza a ser filósofo a partir de los 30 años. Leonardo Polo suele circunscribir esa fecha a partir de los 50... En cualquier caso, son bastantes años, aunque lo que importa es que estén bien aprovechados, pues «no es filósofo el que sabe donde está el tesoro, sino el que trabaja y lo saca. Ni aún ese lo es del todo, sino el que después de poseído usa bien de él»[33]. Es madura la persona que posee una correcta *unidad de vida*, la que lleva una vida *estable*, quien busca la *paz* interior y no se deja llevar por multitud de imprevistos externos[34]. Es maduro quien ha descubierto su rico mundo *interno*, y tiene facilidad para advertir la *intimidad* de las demás personas. ¿Meta de esta etapa? Descubrir lo permanentemente válido, en especial, el valor de la vida *interior* y el modo de tratar a cada uno de los demás, y todo ello con paciencia[35]. Es la etapa de la *continuidad en la fidelidad.* Por eso, una persona que no es fiel a Dios, a su esposa, a su familia, a sus amigos; que no es leal a su trabajo, a su empresa, a las normas cívicas vigentes, etc., aunque se encuadre cronológicamente en

---

[32] C fr. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, l. VI, cap. 7, n. 17.

[33] QUEVEDO, F. de., *Los Sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, 162.

[34] Su lema respecto de ellos puede ser algo así como: «lo urgente puede esperar; lo muy urgente, debe esperar».

[35] Es la época en la que se aprende por experiencia que los santos sólo lo son en el Cielo, es decir, que mientras vivimos todos tenemos defectos, y algunos tantos, tan notorios, y en las personas maduras tan asumidos, que es muy difícil librarse de ellos. Se descubre en personas que antes eran admiradas e incluso idealizadas susceptibilidades, suspicacias, rencores, envidias, ignorancias incompresibles, hipocresías, etc. Y dado que tras advertirles con caridad y reiteradamente sobre esos defectos a dichas personas, éstas no suelen cambiar: ¡Paciencia!, pues Dios la tiene más con cada uno de nosotros.

estos años, es inmadura. La clave de esta época parece estar en el crecimiento del *yo*, del cual depende el crecimiento de la inteligencia y de la voluntad, es decir, que el yo manifieste en buena medida la *persona* que uno es, que no se convierta en una pantalla que aísle la luz personal de las manifestaciones humanas.

d.2) *La crisis de la experiencia de los límites* se puede describir como esa fase en la que se descubre que uno no da todo lo que le gustaría dar de sí en orden a los grandes ideales que tenía, proyectos que se había fraguado, y cargas que podría asumir, y esto por problemas físicos, psíquicos, familiares, laborales, afectivos, desengaños, etc. Aparecen los problemas de salud, el estrés y la depresión (la enfermedad del siglo XXI[36]), el cansancio psíquico e incluso el hastío, el desaliento para la mejora humana y sobrenatural, el no poder renovar el esfuerzo, etc. Si el joven tendía a ser *idealista*, y el hombre maduro *realista*, en esta fase se tiende al *pesimismo*[37]; tiene el riego incluso de caer en el *cinismo*. Esa crisis, que comienza con un sesgo *afectivo*, puede aparecer a partir de los 35 años, si bien muchos ponen su punto más delicado en lo que llaman «el paso del ecuador» de la vida, lindero hoy circunscrito ordinariamente alrededor de los 40 años[38]. ¿Meta a seguir? *Sostener con seriedad el sí de la fidelidad* previamente aceptada, adquiriendo así una nueva percepción del valor de la existencia (para Tolkien un amigo fiel es el que no da la espalda cuando se oscurece el camino). Este trance supone un reto para pasar de la fase del *yo* (el conocer suyo que ha permitido llevar a cabo todo lo que uno ha hecho) al de la *persona* o intimidad humana. En efecto, el *yo* es el gran límite, y saltarlo, la gran victoria.

---

[36] Cfr. AA.VV., *La depresión*, Madrid, Palabra, 2004. Los expertos en psiquiatría indican que la depresión es la enfermedad más dolorosa, y que la desconoce quién no ha pasado por ella.

[37] «Hasta este momento –escribe Guardini– la seriedad, la resolución, la responsabilidad, de poner los fundamentos, de edificar sobre ellos y de luchar han venido determinando la conciencia. Pero ahora todo eso pierde su frescor, su novedad, cuanto tenía de interesante y estimulante», GUARDINI, R., *op. cit.*, 78.

[38] Si se sufre de modo grave ese bache uno se siente tentado a cambiar de estado civil, de profesión o trabajo, de lugar, de modo de vivir, a reorganizar la vida, etc. ¿Solución? *Saber trabajar* sin exceder el horario previsto (si lo prevé desde fuera el médico, el asesor, etc., mejor) y enfrentarse a los problemas con *paz* y *serenidad*, *saber descansar*, dedicando al reposo el tiempo, lugar y actividad adecuada para cada quien, combinando el ejercicio físico (paseos, excursiones, deportes, etc.) con la distracción mental (literatura, música, amigos, etc.). En caso de no respetar ese programa puede que aparezca la *ruina psíquica*, que puede ser en algunos casos recurrente durante cortas o largas temporadas, y en otros irreversible.

e.1) *La persona que ha aprendido de la experiencia de los límites* está en la etapa en que se sabe qué son los límites (los externos, y sobre todo el interno, el peor: el del *yo*), cómo deben ser aceptados y cómo convivir con ellos, tanto si son propios como si son ajenos (defectos que se suelen conocer bastante mejor que los propios), y si es posible, superarlos. Se vuelve a un *realismo menos ingenuo*, pues se conoce lo difícil que es olvidar el propio *yo*, erradicar de sí y de los demás los defectos capitales respecto de los cuales, al menos en los otros, no es pertinente enfrentarse de modo directo. Se sigue siendo fiel a los compromisos adquiridos (religiosos, familiares, sociales, laborales, etc.), a pesar de múltiples renuncias personales. Es la década que media aproximadamente entre los 40 y los 50 años. El carácter de las personas de esta edad es *estable*; inspiran confianza, son capaces de llevar a cabo lo que verdaderamente vale la pena y permanece, aunque la ilusión muchas veces haya quedado atrás o no acompañe[39]. La clave de este periodo estriba en el acceso a la *vida interior o personal.*

e.2) *La crisis de la dejación* llama Guardini al tiempo en el que se empieza a experimentar el envejecimiento. Suele llegar a partir de los 50 años. Se pierde la fuerza, la belleza, la capacidad de trabajo, etc. Es la edad de quienes luchan contra sus propios condicionamientos físicos y psíquicos y aplican su actividad de modo correcto para que el fruto de sus esfuerzos perdure. Es la época de transmitir experiencias, así como la de adquirir otras nuevas que se abren al ser conscientes de que existe un final del camino. La mirada en la meta, sin embargo, no debe producir desasosiego. ¿Finalidad? *Aceptar con serenidad* el paulatino declive. Unos están más gastados que otros porque se han empleado más a fondo en su juventud y madurez; unos tienen más empeño en el trabajo que otros, seguramente también porque antes tenían más ideales que otros; unos luchan más que otros por mantener su entrega, etc. Lo peor en esa fase es querer guardarse cómodamente y cerrar los ojos a la realidad del fin de la vida[40]. Como la intimidad es difícil de alcanzar por propio esfuerzo, la clave de

---

[39] De esas personas depende en mayor grado, dado que ocupan cargos de responsabilidad familiar, laboral, social, etc., el que la sociedad sea más ordenada y justa, el que se eduque mejor a la juventud, el que transmitan con brevedad y de modo más fácil lo que a ellos les ha costado muchos lustros de esfuerzo.

[40] En esos casos se tiende a aferrarse a las realidades fugaces que quedan, o a capitular y abandonarse ante ellas cayendo en la indiferencia o en el cinismo. El vacío vital que esa actitud provoca tiende a rellenarse con tareas muy secundarias, menos exigentes, con excesivo ocio (TV, aperitivos, caprichos gastronómicos, curiosear escaparates, revistas, vacaciones, turismo, etc.).

este bache parece residir en pasar de la lucha por alcanzarla a la aceptación de que nos la manifieste quién la tiene patente ante su mirada.

f.1) *El hombre sabio* es, para Guardini, el mejor modo de vivir la persona anciana, quien sabe del final de la vida y lo acepta de tal modo que da *sentido* a toda su vida, pasada, presente y, sobre todo, a la futura. La *calma* es entonces compañera de camino. No se teme, sino que la *libertad* de espíritu se expande. Con la mirada puesta en meta se valoran en su verdadera dimensión las realidades de la vida y se pone en el centro de la atención lo primero, lo más importante, lo fundamental. Las buenas obras acompañan[41], y con el espíritu transido de *paz* se goza hasta de las realidades más menudas de la vida. Se podría decir, con frase tomada en préstamo del Fundador de la Universidad de Navarra, que se *ama apasionadamente al mundo*[42], aunque no a lo mundano. Es la década de los 60. La clave reside en *crecer en la fe*, en la fidelidad a lo pequeño y aún a lo muy pequeño.

f.2) *La entrada en la ancianidad* se puede describir como la etapa de crisis que precede al estado senil de los hombres. Aparecen los achaques. Pero se vive en tranquilidad[43]. Llega un momento en que se cuentan los días que faltan, aunque algunos –como Beethoven[44]– creen que van a morir antes de tiempo. La persona sabia lejos de perder la tranquilidad puede decir en ese momento con San Pablo: «está muy próximo el día de mi partida. He combatido el buen combate, he concluido mi carrera, he conservado la fe»[45]. Suele circunscribirse en la década de los 70. Esa crisis reta seguramente a un nuevo *crecimiento*: a pasar de la vida interior apacible que se lleva a una vida de radical *esperanza*.

g.1) *La persona senil* es la que atraviesa la época en que se siente muy débil, en que se da una disminución de facultades, rápida o paulatinamente, a causa de una enfermedad o sin ella. Su mirada es apagada respecto de los intereses de la vida, refleja una amabilidad tranquila, porque ha aprendido a comprender a las personas, a disculpar errores, a perdo-

---

[41] «Todo acaba con la muerte, sino el bien hacer», CORREAS, G., *op. cit.*, 776.

[42] Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, «Amar apasionadamente al mundo», homilía pronunciada en el *campus* de la Universidad de Navarra el 8-X-1967, en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid, Rialp, 1989, 233-247.

[43] Los ancianos que han alcanzado la verdadera sabiduría «poseen una dignidad que procede no de los logros de su actividad –escribe Guardini–, sino de su ser mismo», *Op. cit.*, 101.

[44] Recuérdese que con ese fin compuso su 5ª sinfonía que empieza imitando los sonidos de quien golpea a la puerta.

[45] II *Tim.*, cap. 4, vs. 6. Y en otro lugar: «De una cosa me ocupo: olvidando lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que está delante, corriendo hacia la meta, hacia el premio de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús», *Fil.*, cap. 3, vs. 13.

nar y olvidar (una de las cosas más difíciles de esta vida), y anhela abrirse desde su propia *intimidad* a la *trascendencia*. Se acerca inexorablemente la muerte, y debe aceptarla. Si la acepta amándola comprende que se está a las puertas de una nueva vida, de un cambio de casa, de un salto en el que deja el mundo y, de momento, a los que en él le han acompañado. En esa fase sólo Dios puede llevarle de la mano a su nueva Vida. En la actualidad suele producirse en bastantes casos alrededor de los 80. La clave de este periodo parece tratarse de *crecer en esperanza*. En virtud de ella se pide la gracia, nunca merecida, de la perseverancia final.

g.2) La *muerte* es, para todos, la crisis más seria de la vida natural recibida (y para algunos, también de la vida añadida y personal). Es la negación de la vida corpórea e histórica, pero no es la negación de la vida sin más, pues la muerte también se vive personalmente. Es la pérdida de la *vida natural recibida*, y no tiene por qué ser la privación de la *vida natural añadida* y tampoco de la *vida personal*. ¿Cómo vivir la muerte? Aceptándola. En efecto, si se acepta, se le cambia de signo. Aceptar algo es siempre respecto de alguien. En este caso, ese alguien es claro que no es ni uno mismo ni las demás personas humanas, pues ni uno ni los otros quieren o permiten, de ordinario, nuestra muerte. Ese alguien no es sino quien ha querido nuestra vida y quien permite nuestra muerte, es decir, en manos de quien está la vida y la muerte de cada hombre: Dios. Por eso la Revelación cristiana clama llena de gozo «bienaventurados los muertos que mueren en el Señor»[46]. El reto que ofrece esta crisis parece consistir en saltar de una forma de vida a otra superior. Se trata, en suma de un nuevo *crecimiento*, a saber, de vivir de *esperanza* a vivir de *amor*. Pese a lo cual, si la muerte llega mucho antes de estas respetables edades, la tesis en torno a esta aguda crisis hay que mantenerla: aceptar la muerte como venida de la mano de Dios.

4. El sentido de la vida

«Sentido» en el caso de la vida puede indicar dos cosas. Por una parte, parece indicar *dirección*, camino, trecho a recorrer para llegar a un puerto, a un destino. También parece indicar comprensión, *verdad*, etc.

[46] *Ap.*, cap. 14, vs. 13. «Esta «muerte en el Señor» es deseable en cuanto que lleva a la bienaventuranza, y se prepara con la vida santa... Esto justifica en los santos el deseo místico de la muerte, que... es frecuente», Algunas cuestiones actuales de Escatología, en *Temas actuales de Escatología, ed. cit.*, 76.

Lo primero responde a una visión de la vida más desde el punto de vista de la *voluntad*, pues recorrer un sendero para llegar a una meta se parece a la inclinación de la voluntad hacia su *fin*: el *bien*. Lo segundo responde a una comprensión de la vida más desde el punto de vista de la *inteligencia*, pues la *verdad* es el *fin* de ésta. En el primer caso habría que decir que el sentido de la vida sólo se alcanzaría al *final* de la vida, porque sólo en la llegada a puerto seguro se topa con el final quien ha navegado bien. En el segundo caso, habría que decir que sin llegar al fin de la vida podemos intuir en buena medida la verdad de cada etapa de la vida y la meta que nos espera.

En cualquier caso, desvelar el sentido es propio del *conocer*, no de la voluntad, porque la voluntad no conoce. A más conocer, más sentido. El conocer también es una realidad vital. Por tanto, logrará más sentido quién más perfección vital adquiera, es decir, quien más *alcance cognoscitivamente*. Más arriba se ha hablado de que en la vida humana podemos distinguir varias dualidades: *vida recibida* y *vida añadida*; *vida natural* y *vida personal*; etc. Ahora bien, al preguntarnos por el *sentido* de la vida hay que trasladar la pregunta a cada uno de esos miembros. En efecto, hay que preguntar ¿qué sentido tiene la *vida natural recibida*?, ¿qué sentido la *vida natural añadida*?, ¿qué sentido la *vida personal?*

Aunque se espera que se entienda mejor más adelante, en una somera respuesta se puede decir que el sentido de la *vida natural recibida* lo vamos descubriendo progresivamente, porque esa realidad está en nuestras manos, a nuestra disposición. Así, descubrimos el sentido de nuestro cuerpo, el de las funciones y facultades corpóreas, etc., aunque también es verdad que el sentido corporal completo no lo alcanzamos nunca y, además, hay asuntos que afectan notablemente a ese tipo de vida que parecen no tener sentido, o por lo menos, en los que es muy difícil descubrirlo: la enfermedad, el dolor, la muerte. Por su parte, el sentido de la *vida añadida* se lo damos enteramente nosotros, cada uno, a nuestras facultades, especialmente a las superiores (inteligencia y voluntad), y a través de ellas, al resto de nuestra naturaleza humana. Así, uno dota de ciertos conocimientos a su inteligencia restándole otros, y dota de ciertos quereres a su voluntad quitándole otros; a su vez, dota de ciertos desarrollos a sus sentidos, apetitos, a su comportamiento, a su corporeidad, etc.

El sentido de la *vida personal* es más difícil de alcanzar que los precedentes, porque nuestro *ser* ni está a nuestra disposición (como lo corporal), ni su sentido se lo otorgamos nosotros (como a nuestras facultades superiores e inferiores), sino que nos viene ofrecido como proyecto,

es decir, otorgado, aunque abierto a ser lo que todavía no ha llegado a ser. La clave de este último sentido, que es el que más importa (y del que dependen los demás), es saber si lo alcanzaremos definitivamente en la vida futura, ya que aquí nunca lo alcanzamos enteramente. Si no se alcanzara, bien porque no existiera una vida futura, bien porque, en caso de existir, no lográsemos alcanzarla, nuestra vida presente sería carente de sentido completo. Ahora bien, si ese sentido completo se puede lograr, es claro que no parece estar enteramente en nuestras manos conseguirlo. Por tanto, ¿no será sensato pedir ayuda a quien lo pueda otorgar?, ¿y ese quién no será acaso Dios? Según esto, si queremos saber nuestra *verdad* completa, aceptaremos libre y definitivamente que Dios nos ilumine de modo colmado. Evidentemente, nadie está obligado *necesariamente* a pedir tal ayuda, puesto que este es un asunto *libre*; más aún, es esa única realidad respecto de la cual podemos emplear enteramente nuestra libertad.

Es evidente que el tiempo afecta a la corporeidad humana, pues desgasta nuestro organismo, nuestras fuerzas y, además, lo destruye con la muerte. No obstante, la corporal no es la única manera de crecer para el hombre, y tampoco la más elevada. De modo que si se crece «por dentro», es decir, en *humanidad*, el hombre saca provecho del tiempo de su vida. En caso contrario, se le escapa el tiempo irreversiblemente como el agua entre las manos. Además, ¿es que el hombre solamente puede «crecer» en *humanidad*, es decir, en aquello que es *común* al genero humano? Se ha indicado que por encima de lo humano de los hombres, que forma parte de aquello de que se *dispone*, existe la *persona* humana. ¿Acaso se puede «crecer» como *persona*?, ¿por casualidad eso está en nuestras manos? Si la persona humana pudiese «crecer» como tal por sí misma, ello indicaría que una persona al principio no es del todo perfecta, sino carente, imperfecta. De esa deficiencia habría que culparle al Creador. Sin embargo, Dios no crea personas imperfectas. En cualquier caso, no las crea de tal modo que no pueda elevarlas, dotarlas de mayor perfección. Entonces, ¿de qué «crecimiento» se puede tratar? A nivel de la persona humana, más que de «crecimiento» hay que hablar –como se ha indicado– de «*elevación*». De ese modo, sin dejar de ser quién se es como tal o cuál *persona* (esto es, sin perder el *ser* novedoso e irrepetible), al *ser elevado* progresivamente uno va adquiriendo el nuevo modo de ser peculiar que estaba llamado a ser.

¿Quién *eleva* la vida íntima de cada *persona* humana?, ¿los demás, la sociedad, el universo, los amigos, la familia? No parece, pues todos esas realidades pueden ayudar a perfeccionar, o también a entorpecer, diver-

sas facetas de la *vida natural recibida* humana, es decir, de la *naturaleza* humana, pero no perfeccionan o entorpecen directamente a la *vida añadida*, ni tampoco a la *vida personal* como tal. Es cada *persona* humana, en último término, la responsable de la perfección de su *vida añadida* o, por el contrario, también de su envilecimiento. Y lo es asimismo de la *aceptación* libre de la *elevación*, o por el contrario, del *rechazo* no sólo de la elevación, sino también de la propia aceptación como tal persona, lo cual conlleva el oscurecimiento o pérdida paulatina del *sentido personal*[47]. Ser responsable de aceptar la elevación, no quiere decir que la *elevación* sea algo que se otorgue uno a sí mismo, porque esa tarea le trasciende por completo a la persona humana, pues es claro que uno no es superior a sí mismo. Por tanto, ¿de quién dependerá la *elevación* de tal persona como *persona*?, ¿tal vez los demás son superiores a uno como *tal* persona? Tampoco parece una respuesta adecuada.

La *naturaleza* humana sólo se perfecciona si la *persona* humana, que es superior a ésta, desea y trabaja en esa dirección. La persona sólo puede incrementar lo inferior a ella. Respecto de sí misma, en cambio, lo que se puede hacer es *aceptar libremente* nuevos dones, aunque también, y lamentablemente, *rechazarlos*. Si la perfección de la *naturaleza* y *esencia* humanas depende en último término de cada *persona* humana ¿de quién depende la *elevación* de tal persona como *persona*? Es obvio que ese encumbramiento no depende de tal persona ni de los demás hombres, porque nadie es un invento suyo ni de los demás. Eso –como veremos en su momento– sólo lo puede *otorgar* Dios, si libremente *aceptamos* ese don. Dios llama a cada quien a sí, y eso es una llamada a la *elevación*, a la divinización, a vivir la vida divina en la medida que Dios nos la ofrece y en la medida de nuestra libre aceptación.

¿Y si no hubiera tal *llamamiento*? Entonces, en rigor, la vida podría tener muchos pequeños sentidos momentáneos, buenos o menos buenos (bienestar, trabajo, placer, amistades, familia, etc.), pero tomada en su conjunto carecería de sentido último, completo, porque la vida no estaría orientada en orden al sentido personal, pues éste sólo tiene sentido en orden a la plenitud irrestricta, al conocimiento completo de la

[47] La posibilidad de la aceptación y del rechazo son concordes con la doctrina cristiana: «esta amistad consumada (con Dios) libremente aceptada implica la posibilidad existencial de su rechazo. Todo lo que se acepta libremente, puede rechazarse libremente», Algunas cuestiones actuales de Escatología, en *Temas actuales de Escatología, ed. cit.*, 91.

persona que cada uno es. Esa llamada es, por tanto, el *fin* de la vida, fin que es de *libre aceptación*. Por eso, *persona* y *vocación* (o *llamada*) se pueden tomar como sinónimos[48]. Dios, por tanto, llama a todos y a cada uno de los hombres, y no sólo a la vida, sino al fin de ésta, es decir, a la Vida. Ahora bien, como los hombres son personalmente libres, unos pueden aceptar y otros no; y en ambos casos, unos más, otros menos; alguno, heroicamente; otros, medianamente.

Sin embargo, mientras se vive, el hombre todavía no ha llegado a ser quién está llamado a ser. Ese *llamamiento* apunta al *fin* o norte de la vida. Por eso, el completo sentido de la vida sólo se adquiere más allá de la presente vida. Pero se cobra sólo si la vida, tanto la *natural* como la *esencial* y *personal*, se han encauzado –como decía el poeta de Castilla[49]– en orden a aquél fin. Si mientras transcurre la vida, ésta camina en esa dirección, el sentido la acompaña. En caso contrario, si bien podemos dotar en parte de sentido a nuestra *naturaleza* y al *desarrollo* de la misma, con todo, nos alejamos del sentido *personal*.

5. Las privaciones de la vida

La vida *biológica* humana es susceptible de muchos ataques[50]. Atentan contra ella el aborto, la manipulación de embriones humanos, el homicidio, la eutanasia, el suicidio, las guerras, los genocidios, las torturas, etc., en una palabra, la violencia. *Violencia* es cualquier trato a la *persona* humana como si ésta no lo fuera[51]. Pero un trato despersonali-

---

[48] «La vocación de cada uno se funde, hasta cierto punto, con su propio ser: se puede decir que vocación y persona se hacen una misma cosa», JUAN PABLO II, *Alocución en Porto Alegre*, 5-VII, 1980.

[49] «Este mundo es el camino/ para el otro, que es morada/ sin pesar,/ mas cumple tener buen tino/ para andar esta jornada/ sin errar./ Partimos cuando nacemos/, andamos cuando vivimos/ y allegados/ al tiempo que fenecemos; asi que, cuando morimos/, descansamos», MANRIQUE, J., *Coplas a la muerte de su padre*, copla V, Barcelona, PPU., 1991, 91.

[50] En todas estas agresiones acompaña la ignorancia respecto de que cada hombre es *co-existencia*, *co-persona*, con los demás. Por ello practicar cualquier ataque a los demás es, a la par, ejecutar un ataque a nuestra propia persona.

[51] Cfr. COTTA, S., *Las raíces de la violencia*, Pamplona, Eunsa, 1987. Sin comprender a cada quién según él es no cabe trato personal correcto. Si a esa incomprensión siguen acciones u omisiones en el trato humano no debidas, se violenta el ser de las personas. Acciones u omisiones; de modo que se puede ser violento, por ejemplo, como un guerrillero o un terrorista, o también como un ministro de justicia injusto o indiferente ante la suerte de los débiles.

zante sólo es propio de quien tampoco se comprende a sí mismo de modo suficiente como persona, pues –ya se ha indicado– persona significa apertura personal a otras personas. Por eso el violento se incapacita a comprender el sentido de la persona humana, no sólo de la ajena, sino de sí mismo. Tampoco comprende su acción violenta, sencillamente porque cualquier acción mala es incomprensible. En efecto, una acción violenta es carente de sentido, porque ni trasluce el sentido personal de quien la realiza, ni se realiza en orden a la aceptación personal de otra persona (realidades personalizantes de la acción), sino que es manifestación de la despersonalización de quien la ejecuta, y al no subordinarse a personas sino a lo inferior a la propia acción (dinero, placer, poder, fama, etc.) pierde sentido humano.

Cualquier sentido no personal (ideales políticos, militares, económicos, de bienestar, cósmicos, etc.) es inferior al sentido de una *persona* humana, porque una persona tiene más densidad real que aquellas realidades. Violentar o matar la vida natural de una persona por defender otros intereses es perder el mayor sentido posible por adherirse a otro mediocre; en el fondo, se trata de un mal negocio debido a una falta de claridad mental, una ignorancia personal más o menos culpable. No se trata sólo de que quien hace el mal, aborrezca la claridad, la luz externa del día, sino que oscurece la transparencia de su sentido personal interno y el de sus acciones. Dicho de otro modo: «hecho malo, al corazón y al cuerpo hace daño»[52]. Especialmente graves son las violencias a la persona humana en las etapas de su vida *natural* más delicadas. De ese estilo son, por ejemplo, el *aborto* y la *eutanasia*. Por ello, tampoco la *bioética*[53] es un invento humano, sino una comprensión de la naturaleza humana en sus estados más frágiles.

El *aborto*, lacra social de los ss. XX y XXI, es matar la vida biológica de una persona aún no nacida. Polo indica que es matar un proyecto[54].

---

[52] CORREAS, G., *op. cit.*, 386.

[53] Cfr. MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Pamplona, Eunsa, 1999; SGRECCIA, L., *Manual de bioética*, México, Diana, 1994; POLAINO–LORENTE, A., *Manual de bioética general*, Madrid, Rialp, 1994; LOW, R., *Bioética*, Madrid, Rialp, 1992.

[54] Cfr. POLO, L., *Comentarios a la «Mulieris dignitatem»*, pro manuscripto. Cfr. también sobre este tema: JIMENEZ VARGAS, J., *¿A qué se llama aborto?*, Madrid, Magisterio Español, 1975; *El origen de la vida*, Madrid, Mundo del Trabajo, 1967; *Aborto y contraceptivos*, Pamplona, Eunsa, 1980; CRUZ, J., *Tópicos abortistas*, Madrid, Acción Familiar, 1983; WILLKE, J.C., y esposa, *Manual sobre el aborto*, Pamplona, Eunsa, 1994; LEJEUNE, J., *¿Qué es el embrión humano?*, Madrid, Rialp, 1993; SANTOS RUIZ, A., *Instrumentación genética*, Madrid, Palabra, 1990; VARIOS, *El aborto. 100 cuestiones y respuestas*, Madrid, Palabra, 1991.

Que el hombre es hombre, *persona*, en el seno materno, es claro, puesto que si no lo fuera en ese momento, nunca llegaría a serlo. En efecto, es obvio que nadie da lo que no tiene. Más evidente es aún que nadie será persona si no lo es de entrada. Lo es, porque las manifestaciones que, pasado el tiempo, desarrollará (pensar, querer, etc.) dependen del *ser* que se es. El *acto* precede siempre la *potencia* y al desarrollo de ésta, y en este caso el acto es la persona. Sin embargo, a pesar de que desde la concepción o fecundación se es persona, ni entonces, ni al ver la luz la persona *dispone* de una *perfecta* humanidad en su *esencia*, como tampoco la tendrá mientras viva, sencillamente porque ésta es siempre susceptible de mejora. Con la persona que *somos*, perfeccionamos a lo largo de la vida las cualidades humanas que *tenemos*. Ese es el proyecto en que consiste la vida de cada quién de tal modo que un minuto antes de morir de viejos tampoco dejamos de ser un *proyecto* humano y personal[55].

El hombre es un ser de proyectos, porque él mismo es un proyecto como hombre. El hombre no está clausurado nunca; nunca llegamos a ser completamente *humanos*. Por eso, la formación no termina jamás, y también por eso «más vale aprender viejo que morir necio»[56]. Además, mientras vivimos en la situación presente nunca acabamos de ser la *persona* que estamos llamados a ser. Por ello, en rigor, abortar es matar a un hombre en cualquier periodo de su vida. El hombre nace abortado, porque biológicamente es inviable, deficiente; deficiencia que no colmará ni biológica ni personalmente nunca[57]. El hombre siempre nace y muere *prematuramente*. Tratar mal orgánicamente, manipular las células que son condición de viabilidad de una vida biológica humana (o usar para otros fines las células de seres humanos con vida, pero con defi-

---

[55] Dícese que a un honrado ciudadano un día le paró en la calle una señorita pro abortista para realizarle una encuesta precisamente sobre si era partidario de «la interrupción voluntaria del embarazo». El respetable señor respondió con mucho afecto lo siguiente: «No señorita; porque si su madre o la mía hubiesen pensado como usted, nosotros no podríamos estar ahora charlando tan amigablemente». La entrevistadora dejó de realizar más entrevistas.

[56] CORREAS, G., *op. cit.*, 500.

[57] Por lo demás, esta violencia no sólo afecta a la persona del hijo, sino también a la de la madre. Obviamente sólo puede abortar la mujer. Pero si lo hace, lesiona su *ser personal*, porque como persona, es *reunitiva*, tanto, que guarda con el niño que lleva en su seno durante ese periodo una relación *personal*, mucho mayor que la que guarda con su marido, con los demás miembros de la familia, etc.; relación que al abortar queda truncada. Si ella vive *en co-existencia*, al abortar se hiere ella misma como persona, porque reniega de lo que es: en vez de convocar, disgrega. En suma, el aborto hiere en su núcleo al *feminismo*, a la par que destruye un proyecto personal, el más novedoso que cabe, porque cada persona humana es irreductible e irrepetible.

ciencias –embriones sobrantes congelados, deficientes mentales, etc.–), es evidentemente violentar la naturaleza biológica humana: una especie de *neonazismo* reciente[58].

El *homicidio* y el *suicidio* también son muertes prematuras. Si el hombre, no sólo en el *cuerpo* (sus células cambian periódicamente), sino también, y más aún, en su *alma*, nunca es plenamente hombre, es decir, nunca está acabado como hombre, sino que se está haciendo siempre, tan asesinato es interrumpir su crecimiento en el seno materno (aborto) como en la niñez (infanticidio), en la madurez (homicidio), o en la enfermedad grave o acusada vejez (eutanasia). Siempre se le mata *prematuramente*. La muerte para el hombre, llamado a crecer, es siempre prematura. Sin embargo, parece más grave matarlo tempranamente, porque se mata un proyecto divino antes de que el hombre responda libremente aceptando o rechazando, encauzando en una dirección u otra, tal proyecto.

De entre esas violencias la *eutanasia* parece especialmente grave (también esencialmente ignorante), pues se trata de causar la muerte, (menos mal que se procura sin dolor...), a alguien que está enfermo física o psíquicamente o cuya vida le aburre, pues los motivos pueden ser diversos[59], cuando en esa tesitura lo más pertinente es recordar al paciente que el fin del hombre es *vivir*. Es sabido que en la actualidad cualquier dolor de las más graves enfermedades terminales puede ser erradicado o aliviado en gran medida por la medicina. Además, como se ha experimentado, la eutanasia conlleva otros agravantes sociales: la pérdida de confianza entre paciente y médico, la tergiversación del fin de la medicina[60], la arbitrariedad de las leyes civiles al respecto y su libre aplicación, etc., lo cual manifiesta a las claras la despersonalización que

---

[58] La *instrumentación genética* es una pretensión reciente inversa a la moderna. En efecto, mientras la modernidad, en buena medida, se ha caracterizado por subordinar la técnica al hombre para mejorar su vida, esta tesis postula lo contrario: pone el hombre al servicio de la técnica, aún matando su vida. Además, teológicamente, es especialmente grave, pues consiste en ponerse el hombre en lugar de Dios, subordinando el decreto creador de éste al arbitrio del hombre, para que Dios cree persona a aquél que uno técnicamente decida.

[59] Algunos casos reales en Holanda han sido: una enfermedad incurable, una disminución física, una depresión, un aburrimiento vital de fondo, la apelación a una supuesta muerte digna, etc. No es eutanasia, sino sentido común y respeto a la vida de paz del paciente, dejar que emplear medios extraordinarios para mantener artificialmente la vida biológica en casos de enfermedades terminales irreversibles.

[60] La misión del médico es investigar para sanar una enfermedad, o, como mínimo, eliminar el dolor de ella, pero no liquidar al paciente. Ceder a esto último es falta de profesionalidad o facilismo.

conlleva ese error. Conviene insistir en que todos estos atropellos derivan de la pérdida del sentido de la vida, pues el fin de ésta no es la muerte, tesis absurda, sino la Vida. Recuérdese: no se vive para morir, sino para vivir más.

En efecto, atentar contra una vida enferma es fruto de una ignorancia sobre el sentido de la propia vida y de la ajena y, asimismo, sobre las propias acciones que contra ella atentan. Por eso la eutanasia es tan execrable, pues en vez de desear más vida que la meramente natural en esos delicados momentos, y, consecuentemente, abrirse a su comprensión (que es una forma más alta de vida que la biológica), se renuncia a la poca vida natural que queda y a su comprensión. Le sucede como a aquel irritable guarda del melonar, que tras haberle robado la sandía más grande, destruyó por enojo el resto de la cosecha. En suma, los que hacen de la vida una comedia suelen terminarla en tragedia: «pocos suelen bien morir, que tuvieron mal vivir»[61]. Es la actitud de quien ha olvidado que «la vida del hombre en la tierra es milicia»[62], lucha, pelea, y que la muerte es la última batalla de ella, la que permite ganar o perder *definitivamente* la guerra. Especialmente grave es la eutanasia cuando la dispensan los que deberían conservar la vida y aplazar la muerte: los médicos, enfermeras, personal sanitario, etc.[63].

Por lo demás, la defensa de la eutanasia apelando a una supuesta «muerte digna» (respaldo bastante sentimental de ordinario), incluye un sofisma en su argumentación, a saber, que la vida es nuestra, que nos pertenece y nos es absolutamente debida. Pero la verdad es justo lo contrario: ni yo soy mío, ni mi vida es mía. En efecto, tanto el *ser personal* como la *vida biológica* humana los he recibido; no los he inventado. Ambas tienen dueño y su dueño último no soy yo. No puedo elegir morir, porque tampoco he elegido vivir. Se *acepta* ser o no, pero no se *elige*. La aceptación es siempre segunda respecto de la donación. La elección, en cambio, es primera respecto de lo que cae bajo ella. Aunque claro, a una sociedad que considera que todo es objeto de *elección*, y que la clave

---

[61] CORREAS, G., *op. cit.*, 641.

[62] *Job*, cap. 7, vs. 1.

[63] La medicina como saber práctico es la disciplina encargada de aplazar la muerte. Con todo, ese fin es muy corto si se compara con lo que pueden llevar a cabo los buenos profesionales de la salud, pues su cuidado es sobre *personas*, y éstas no mueren, aunque estén corpóreamente enfermas y muera su cuerpo. Por eso el trato de los médicos con los pacientes debe ser muy humano, *personal*. Un tratamiento especialmente delicado se advierte en la profesión de enfermera, cuya dedicación al paciente es muy humana, servicial, casi materna. Por lo que se puede decir que esta ocupación supone una vocación de servicio a los demás muy especial.

de la libertad reside en poder elegir entre un cada vez mayor número de posibilidades, esto le puede resultar incomprensible. No obstante, lo incomprensible es esa misma incomprensión, porque de ser coherente con la «elegibilitis» habría que plantearse ¿por qué elegir en vez de no elegir?[64].

6. El mal como privación del bien y como falseamiento interior

El *bien* y el *ser* coinciden en lo real, decían los medievales[65]. Según esa sentencia, todo lo real es bueno, y son cosas «malas» esos bienes pequeños a los que alguien se inclina, cuando por ceñirse a ellos, deja de lado otros mayores más apropiados para él[66]. De todas formas, a veces nos equivocamos y llamamos malas a algunas cosas, porque no vemos el bien que nos hacen, o que podemos sacar de ellas[67]. Por ello la sabiduría popular solía decir que no hay mal que por bien no venga. En ambos casos, tanto ante cosas objetivamente menos buenas que otras, como ante cosas relativamente malas para nosotros, es claro que el *mal absoluto* no existe en lo *real*, sino que existen *males relativos*, es decir, *bienes menores*, o *privaciones* de bienes debidos en una realidad determinada.

Por otra parte, *conocemos* lo real, esto es, el bien, pero no podemos conocer directamente el mal. Lo que conocemos son bienes que son deficientes comparados con lo que deberían ser por *naturaleza*[68]. Pues

---

[64] Es decir, ¿por qué no caer en la cuenta de que la no elección también es una elección? Efectivamente, Se puede elegir entre A o B, pero también entre elegir o no elegir. La abstención también se elige, y es claro que esta segunda elección es superior a la primera porque tiene el dominio sobre aquélla.

[65] «Bien y ser son lo mismo en la realidad», Tomás de Aquino, *Q.D. De Ver.*, q. 21, a. 1, co.

[66] Por ejemplo, decimos que un escorpión o una serpiente venenosa son malos, porque son menos buenos para nosotros (e incluso más dañinos) que otros animales. Pero tales animales, por el hecho de ser, son reales, y por tanto, son bienes. Además, cuando aprendamos a sacar provecho de sus cualidades, no podremos decir que sean malos en absoluto.

[67] Por ejemplo, una enfermedad no nos parecería tal mala si supiéramos alcanzar con ella más fortaleza, más paciencia, más agradecimiento a los demás, y sobre todo, si supiéramos sobrenaturalizarla, es decir, aceptarla y ofrecerla para que, acogida por Dios, sirviese en beneficio de alguien.

[68] Así, en un ciego no conocemos una «realidad positiva» a la que llamemos «ceguera», sino que conocemos que tal persona tiene los ojos enfermos, o que no tiene ojos, es decir, conocemos unos ojos con unas privaciones o deficiencias, o la falta de esos órganos debidos en el rostro que vemos.

bien, algo similar a la *naturaleza* humana sucede en todas las facetas de nuestra *esencia*, y también en nuestro interior, en nuestro *ser personal*: no podemos conocer nuestro mal en el mismo nivel en que él se establece, porque ese mal conlleva precisamente una *falta de conocimiento* en ese nivel.

Nuestra ignorancia o nuestra ceguera personal, nuestra dureza de corazón, etc., son males, pues, en definitiva, *el conocimiento es un bien*; más aún, un bien muy cualificado, porque es una realidad muy noble. Por tanto, el mal es siempre *ausencia de conocimiento*. Ésta puede ser múltiple: *sensible* (ej. ceguera), *intelectual* (ignorancia en la inteligencia) o incluso superior, *personal* (pérdida del sentido personal). En cualquier caso, en todas estas ausencias la tesis a defender dice así: en rigor, *el mal no se puede conocer* en el mismo nivel que se produce, sencillamente porque es carencia de conocimiento, de sentido. Sin embargo, esta proposición parece chocar con el sentido común, pues estamos habituados a juzgar y a hablar acerca del bien y del mal, y los distinguimos de modo claro hasta en los filmes. De modo que tenemos que explicar mejor esta tesis.

Con la proposición precedente se quiere indicar que el mal que afecta a un nivel humano no se puede conocer en ese nivel, simplemente porque el mal en ese nivel es siempre ausencia de conocimiento, de sentido[69]. Desde luego que los males inferiores en uno (ej. falta de visión) se pueden conocer por las instancias cognoscitivas superiores de uno (ej. por la percepción sensible –*sensorio común*– notamos que no vemos o que vemos defectuosamente). A su vez, el mal o la carencia de conocimiento en los niveles superiores se puede conocer por otros niveles aún más altos que éstos, y así sucesivamente en todos los grados cognoscitivos humanos hasta el último. Nos damos cuenta de las ausencias de conocimiento de los niveles inferiores por los cognoscitivos superiores[70].

Como los niveles cognoscitivos humanos no son infinitos, el problema surge cuando preguntamos cómo conocer el mal que invade al

---

[69] Ejemplificando: no podemos saber que somos ciegos a través de nuestra propia vista porque carecemos de ella; no podemos conocer que un error intelectual es tal si juzgamos con el nivel racional que está inmerso en él; no podemos saber cuál es nuestro sentido personal si hemos prescindido de buscar tal sentido.

[70] Por ejemplo: sabemos que nos hemos equivocado racionalmente porque con una instancia cognoscitiva superior a la razón podemos conocer el mal proceder de esa facultad; podemos saber que hemos «metido la pata» moralmente, porque tenemos una instancia cognoscitiva que arroja luz sobre los actos de nuestra voluntad.

nivel cognoscitivo *superior* humano, es decir, el que intenta anegar la intimidad personal, esto es, el *sentido personal*. Se podría apelar entonces a la ayuda de una persona humana distinta que nos conociera bien por dentro; y es, sin duda, un buen recurso. Si bien, aunque pueda ser una ayuda eficaz, no es completa, porque ninguna persona humana puede conocer enteramente nuestro sentido personal y, consecuentemente, tampoco puede saber en qué medida el mal que hemos admitido en nuestra intimidad ha oscurecido u opacado nuestra luz personal. Si le hemos abierto la puerta al mal en la intimidad personal[71], nuestro conocimiento personal ha perdido luz, es decir, nuestro corazón ha sufrido un engaño. Además, «quien comienza ignorándose mal podrá conocer las demás cosas... ¿de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce?»[72]. Ahora bien, dado que el conocer personal es el nivel cognoscitivo humano más alto, no hay medio humano para saber que se es ignorante respecto de sí mismo a menos que seamos iluminados por un conocer superior. Por eso «es mala señal cuando no se siente el mal»[73]. Además, suele suceder que a ese nivel «el mal entra a brazadas y sale a pulgaradas»[74].

Con estas observaciones (y con la ayuda de algún que otro certero refrán...) se descubre, al menos, que la persona humana *no está hecha para tener que ver con el mal*. Tampoco para vivir en *solitario*. Lo primero, porque si acepta tener que ver con el mal, el mismo hombre pierde su propio sentido. Lo segundo, porque aceptado el mal en nuestro interior, no podemos nosotros solos arrojarlo de allí. No nos es conveniente por naturaleza conocer y querer el *mal*, porque en la realidad extramental no existe nada enteramente malo, pues todo lo que es, sólo por el hecho de ser, es bueno. Para que el mal exista, hay que inventarlo, por así decir, porque no es un principio con realidad positiva, como equivocadamente admitió el *maniqueísmo*[75].

En la filosofía medieval si el mal se refería lo externo, se hablaba simplemente de carencia, *privación de bien*. Si se refería al hombre, los

---

[71] Por ejemplo: cuando nos aceptamos como quien desprecia, como independientes, como superiores, cuando damos cabida en nuestro interior a la soberbia, etc.

[72] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 188.

[73] CORREAS, G., *op. cit.*, 339. Teológicamente esta tesis se puede traducir diciendo que el peor pecado es la pérdida de la conciencia de pecado.

[74] *Ibid.*, 278.

[75] Como es sabido, ese dualismo admitía la existencia de un principio del bien y otro del mal, y de esos dos principios derivaría todo lo demás. Pero su rectificación filosófica clásica (el Pseudo Dionisio, San Agustín, etc.) señala que el mal es siempre *privación de bien debido*, porque el mal es carencia de bien, y el bien coincide con la realidad, con el *ser*.

moralistas distinguían entre dos tipos de mal: a) el *físico*, esto es, una privación *corpórea* de algo debido a la naturaleza humana (ej. la sordera, la cojera, etc.), y b) el *moral*, que afecta a lo espiritual del hombre, y que puede presentar dos modalidades: 1) la *omisión* de alguna *acción* debida a la naturaleza humana[76]; y 2) la *comisión* de acciones inapropiadas a lo que cabe esperar en el comportamiento humano, y por ello, carentes de sentido humano[77]. Los primeros males, las *omisiones*, se calificaban, según algunos autores, de más graves, tal vez por aquello de que la pereza es la madre de todos los vicios (y muchos la respetan como a la madre...). En efecto, seguramente las omisiones son más graves porque conllevan menos realidad que las comisiones. El mal moral lesiona más que el físico porque hiere por dentro. Además, es también más doloroso; y –como se verá– lo es tanto para el que lo comete como para el que lo padece[78], pues es propio de la naturaleza humana, por ejemplo, dolerse más del desprecio y de la ingratitud de las demás personas que del daño físico que podemos recibir de ellas.

A pesar de ser verdad lo que precede, sin embargo, el mal en el hombre es algo mucho más profundo y serio de lo que parece a primera vista. Si el mal está en la parte *corpórea* de la *naturaleza* humana hablamos usualmente de *dolor*[79]. El peor de ellos es la *muerte*. Por otra parte, si el mal, dolor o carencia de realidad en el hombre afecta a las *facultades inmateriales*, entonces podemos hablar de *falsedad*. En efecto, el mal en esa parte se puede entender como el *falseamiento* de las dos potencias superiores: la *inteligencia* y la *voluntad*. En la primera tal falseamiento se suele llamar *ignorancia*, un mal agudo y abarcante[80]; también se habla de error, oscurecimiento, de cortedad de miras, etc. En la segunda, en la voluntad, el falseamiento de la verdad de la voluntad adviene con lo que tropicalmente se denomina *flojera*, cuando no se quiere lo que se debe querer. La voluntad también tiene su *verdad*, que responde la índole na-

---

[76] Por ejemplo: la falta de afecto de un marido a su esposa; la carencia de educación de los padres a los hijos, la ausencia de estudio en un estudiante, etc.

[77] Por ejemplo: el robo, el homicidio, el adulterio, una clase mediocremente dada por un profesor, etc.

[78] Se puede ilustrar del siguiente modo: «el mayor enemigo que tuve fue a mí mismo. Con mis propias manos llamé a mis daños. De la manera que las obras buenas del bueno son el premio de su virtud, así los males que obra un malo vienen a serlo de su mayor tormento», ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, II, Madrid, Cátedra, 1979, 343.

[79] Con todo, el dolor, aunque sea físico, no afecta sólo a nuestra corporeidad, sino que el doliente es uno, la *persona* entera.

[80] Es el más abarcante en cada inteligencia, y también en muchas inteligencias, porque suele dar lugar a mundiales epidemias de necedad.

tural de esta potencia. Si se va contra ese modo de ser y contra su fin propio, aparece el falseamiento de esta facultad. Ambos falseamientos, el de la inteligencia y el de la voluntad, no son innatos, sino *adquiridos libremente*. Con ellos tales potencias entran en una lamentable pérdida, en una privación de su capacidad; en una pérdida de su sentido, pues se imposibilitan a cumplir el cometido para el que están naturalmente diseñadas.

Por otra parte, todavía cabe en el hombre un mal peor que los que afectan a sus potencias más altas: aquél que se inserta en el mismo *corazón* humano, es decir, el que inhiere en la *persona*. Y ese es el mal radical humano: el *personal*. Consiste en *no aceptarse como la persona que se es y que se está llamada a ser, y consecuentemente, en no responder a tal proyecto*. Este mal no se hereda, sino que surge *libremente* del ser personal. Este defecto se compagina muy bien con *no aceptar a los demás* y no responder personalmente a su aceptación. En efecto, ese mal es correlativo de no aceptar a los demás como quienes son. Uno no es un invento suyo y, en consecuencia, no debe creer que es como a uno le venga en gana ser, ni tampoco debe destinarse a ser aquello que le apetezca. Debe, por tanto, descubrir quién es, y para qué (quién) es. En caso contrario, la persona pierde sentido personal, y de empeñarse tercamente en esa actitud, acaba al final *despersonalizándose*, es decir, agostando definitivamente su sentido personal, puesto que libremente no quiere asumir quien es.

Tanto en las *facultades superiores* (inteligencia y voluntad) como en la *persona*, el mal libremente aceptado no es nativo, sino que hay que provocarlo, y al llevarlo a cabo se le abre la puerta. La raíz de todo mal humano es el personal. Si el mal no estuviese antes en la intimidad humana, no podría manifestarse luego en la inteligencia y en la voluntad, y a través de ellas en el resto de las potencias, funciones y acciones humanas. Seguramente eso lo notó Nietzsche cuando declaró que uno no puede despreciar a nadie a menos que uno se acepte a sí mismo como quien desprecia. En efecto, para despreciar, uno tiene que emplear su inteligencia, pues debe criticar, juzgar negativamente, y debe emplear asimismo su voluntad, pues rechaza el bien real ajeno. Eso no lo podría llevar a cabo si uno no dirigiera a esos extremos sus potencias. Si las encauza por esos derroteros, es porque uno libremente quiere; es decir, uno no sólo se pone personalmente al margen del despreciado, sino en contra de él. Ello indica que se separa artificialmente de los demás, que asume la soledad. En consecuencia, angosta su ser co-existencial. Otras cuestiones ahora pertinentes se pueden formular como sigue: ¿cómo se

forja el mal en las *potencias superiores* de la naturaleza humana?, ¿cómo se admite en la *persona*, es decir, cómo darle cabida en la intimidad humana?

El mal de la *inteligencia* se adquiere juzgando de modo contrario a como son en la realidad las cosas que esta potencia conoce y puede conocer[81]. El mal de la *voluntad* se adquiere no queriendo que tal o cual bien real que existe sea tal como es, de tal o cual grado, sino de otra manera, mayor o menor bien, es decir, deseando inventar otro *orden de jerarquía* en los bienes reales[82]. Pero no; los bienes reales están jerárquica y armónicamente ordenados según una escala hegemónica, siendo así que la distinción entre ellos consiste en que unos son superiores a los otros y, en consecuencia, los inferiores se deben supeditar a los superiores, no a la inversa. Relegar esa escala real a una cuestión de gustos, caprichos o manías, acarrea el *falseamiento de la voluntad*. En esa tesitura quien pierde es el que comete estos atropellos, porque al falsear su voluntad (al igual que al admitir la falsedad en su inteligencia) el mal queda en su facultad, y eso es más grave que el que se provoca externamente con unas acciones carentes de sentido cometidas sobre diversas realidades.

En el fondo, los precedentes «inventos» buscan un orden de realidad distinto al existente en el *mundo* y en la *naturaleza* humana. Pero como quién ha establecido este orden no es el hombre, mirados a fondo esos males suponen una pérdida del sentido cósmico y una deshumanización. Si se admite que tales órdenes dependen de Dios, intentar conculcarlos es decirle implícitamente a Dios que la realidad por él creada y

---

[81] Así, por ejemplo, si uno piensa que todo es *opinable* (en el sentido de que no admite una verdad indiscutible, sino que acepta que todo es según un más y un menos) falsea su inteligencia, pues ésta anhela la *verdad* y sólo en orden a ella crece; si uno es crítico respecto de todo, la inteligencia se estanca, no crece, gira siempre en el mismo plano horizontal, deja de anhelar *más* verdad y se aburre; si alguien piensa que todo es interpretable, se imposibilita a alcanzar verdades obvias, pues es manifiesto que sobre lo obvio sobra el interpretar, etc. De modo que no parecen muy acordes con la naturaleza de la inteligencia humana las discusiones empecinadas, disputas, rencillas, dialécticas, modos sofísticos de hablar, la «opinionitis», el relativismo, el escepticismo, el agnosticismo, el zanjar prematuramente la deliberación sin sopesar suficientemente los pros y contras de una acción, el creer que lo que dice la mayoría es la verdad, o confiar en que toda verdad vale lo mismo y tiene el mismo peso, que es «democrática», etc. Se tratará más de esto en el Tema 7.

[82] Por ejemplo: no querer que la homosexualidad sea contraria a la naturaleza humana; desear que no pase nada cuando uno se excede en el uso de alcohol; ansiar que el uso de drogas –no recomendadas médicamente– sea conveniente y no tenga efectos secundarios lamentables; pretender que el dinero o una ideología política valga más que la vida de una persona; preferir la profesión a la familia, el conyuge o los hijos, etc.

su orden no son buenos; que no nos gusta en absoluto que lo creado dependa de Dios en vez de depender de nosotros. En rigor, es la osadía de decirle a Dios que ha creado mal o deficitariamente, y que, en consecuencia, que es un «dios» torpe; y es la temeridad de creer que nosotros somos capaces de inventar otros órdenes de dependencia (en el fondo, de independencia) que se presumen mejores según el propio criterio[83]. Por eso Tomás de Aquino indica que ese defecto en los primeros que lo cometieron fue un *pecado de ciencia*[84], en el sentido que éstos trastocaron su modo natural de conocer el mundo. Por su parte, Polo añade que no sólo se trata de un falseamiento de la *inteligencia*, sino también de la *voluntad*[85]. Pero a ello hay que añadir que no hay mal que afecte a las potencias de la *esencia* humana si ese mal no radica previamente en el *acto de ser* personal.

En suma, se puede considerar que las tinieblas que oscurecen la mirada de nuestra inteligencia y tuercen nuestro querer de la voluntad arrancan de la intimidad personal del hombre cuando éste le da cabida al mal en ella, cuando el hombre *acepta* el mal. Como el mal es *no ser*, el mal íntimo indica despersonalización. Es decir, se trata del oscurecimiento o pérdida *libre* de la *transparencia* nativa que la persona humana es en su *intimidad*. Esta transparencia remite al Creador, puesto que

---

[83] En la precedente actitud estriba la entraña de esa realidad revelada por Dios a la tradición judeo-cristiana que lleva el nombre de *pecado original*. Se llama *original* porque fue el primero del género humano. Se transmite por generación de los primeros padres a los descendientes. Como es sabido –según dicha tradición– ese pecado *personal* en nuestros progenitores dejó en su estirpe una herida en la *naturaleza* humana (*vulnus naturae*), no en la *persona* (*vulnus personae*), es decir, se transmite de generación en generación a lo *natural* del hombre, no a su *persona*. Como la inteligencia pertenece a la *esencia* humana, esa herida no parece afectar *directamente* a esa potencia, aunque sí *indirectamente*, ya que ella se sirve en su operatividad de los sentidos de la *naturaleza* humana (cfr. E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, nn. 174, 1616, 1627, 1643, 1670, 3875). Y otro tanto le ocurre a la voluntad (Cfr. *Ibid.*, nn. 181, 186, 317). Con esa lesión se altera la armonía inicial entre las facultades superiores e inferiores humanas (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 400).

Que esa herida se da en la *naturaleza* humana no es un hallazgo específico de la religión judía o cristiana. Platón, por ejemplo, que nada sabe de esas tradiciones, se percata con bastante agudeza de esas malas inclinaciones nativas en naturaleza humana.

Y también en esa actitud de «inventar» y aceptar el mal radica la índole de lo que dicha revelación denomina *pecados personales*. El error está en que buscamos un modo de conocer y de querer que no es apto y natural para nosotros. Pretendemos constituirnos en dueños y señores de nosotros mismos y del orden del universo. Nos queremos constituir en el *fundamento* último de nuestro modo de conocer y de querer y en *fundamento* del mundo. Sin embargo, querer ser fundamento de nuestro modo de conocer y de querer, y desear que la realidad sea como a uno se le antoje es imposible. El conocer y el querer humanos no son creadores.

[84] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 32, q. 9.

[85] Cfr. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 197 ss.

uno no es un invento suyo. Así se explica que quien no acepta a Dios no sólo le desconozca paulatinamente y se aleje de él, sino que se desconozca progresivamente a sí mismo como la persona que es y está llamada a ser, puesto que entenebrece su intimidad. Persona humana *incomprensible* o *absurda* para sí en su núcleo personal es sinónimo, en sentido estricto, de *atea*. Por lo demás, esa ceguera es solidaria con la *tristeza*[86] y la *desesperación*. La manifestación en la vida natural de ello es cargar con una vida carente de sentido, angustiosa por tanto[87].

En rigor, la tesis que se defiende es ésta: *el mal no lo puede conocer el hombre*[88]. Es un misterio (*mysterium iniquitatis*, el misterio de la iniquidad, lo llama la doctrina católica), porque es sencillamente *ausencia de conocer*, *ignorancia en la inteligencia*, y por encima de ella, *ignorancia en el saber personal*. Se trata como mínimo –diría un clásico– de una ausencia de *sabiduría*, aunque parece incluso más: ausencia de *ser cognoscente*, es decir, de ser *personal*, porque si no soy yo el que conozco, no soy responsable, no soy persona. La persona *es* (como veremos en el Tema 15) un *conocer personal*. Ignorancia en ese nivel es –como se ha adelantado– renunciar a ser la persona que se es y se será.

De lo que precede se advierte que la persona humana que uno es sólo se conoce de modo pleno en *co-existencia* con Dios, porque como *persona* nadie es un producto de sus manos, ni de sus padres, ni de la sociedad, etc. No verse a sí mismo en correlación personal con Dios es admitir la ignorancia en la *intimidad*[89]. Esa ignorancia de Dios lleva a considerarse cada quien como un *fundamento* independiente y aislado, lo

---

[86] Y también es compatible con otra actitud: la *pérdida del sentido del pecado* (asunto netamente actual y de proporciones mundiales), porque *el pecado sólo se conoce desde Dios*. Así es, si el mal no es sólo la oscuridad en la *inteligencia* y la falsedad en la *voluntad*, sino también la *ignorancia* ínsita en el *corazón* humano, en la *persona*, el mal radical, el *pecado personal*, no se puede conocer a menos que Dios ilumine nuestra intimidad, puesto que –como se verá– nosotros no podemos arrojar luz sobre ella, o restituir su claridad si se ha perdido.

[87] La descripción de este mal es coherente con lo que la Iglesia llama *pecado*: «el pecado es, en definitiva, una disminución del hombre mismo, que le impide alcanzar la propia plenitud», C. Vaticano II, *Const. Gaudium et Spes*, n. 13. Cfr. PIEPER, J., *El concepto de pecado*, Barcelona, Herder, 1986.

[88] Si aceptar el mal conlleva perdida de conocimiento (personal, racional, etc.), alguien puede sospechar que esta tesis no concuerda con la doctrina cristiana según la cual el pecado se comete «con plena advertencia y perfecto consentimiento». La respuesta dice así: antes de cometer el mal se tiene conciencia de él, pero cuando se comete, no se tiene la misma conciencia que antes, sino menos. Sí; se es responsable del mal cometido; pero una vez cometido, se es menos responsable que antes de cometerlo.

[89] «Vanos son por naturaleza todos los hombres en quienes hay desconocimiento de Dios», *Libro de la Sabiduría*, cap. 13, vs. 1.

cual resquebraja a su vez la *co-existencia con las demás personas*. Clásicamente esa actitud se describe como *soberbia* (a los de Bilbao se les puede permitir cierta dosis de «sana» soberbia...). Chistes al margen, quien cae en ese lazo cede a la sugestión, concluye la *Sagrada Escritura*, del «seréis como dioses»[90], sentencia que no sólo falsea la índole personal humana, sino también la divina, porque Dios no es «unipersonal», sino *familia*.

En resumen, a pesar de la fascinación que el mal pueda ejercer sobre el hombre, como las brillantes baratijas a la urraca, el mal acarrea un falso y deteriorado conocimiento del mundo, una débil voluntad, y lo que es aún peor, una ignorancia acerca del sentido de la propia vida *personal* y de su trascendencia, y también, una imposibilidad de amar personalmente, pues en esa tesitura la mirada al mundo, a los demás y al destino se encapota, y es claro que no se puede amar lo que no se conoce. El sentimiento interior resultante es la *tristeza* personal. La comprobación práctica de esta tesis queda fuera de toda duda[91]. En suma, la perdida de *sentido personal* y la pérdida del *ser personal* son equivalentes, porque el ser personal humano es cognoscente[92]. Alguien podría objetar que el ser personal no se pierde jamás sino por aniquilación divina, a lo que cabe responder que si bien no cabe una pérdida completa del ser personal creado, éste nunca es fijo, y es susceptible de incesante elevación o de inacabable pérdida[93].

---

[90] Cfr. *Génesis*, cap. 3, vs. 5.

[91] Pongamos un sencillo ejemplo. Quienes más ceden al placer sexual de modo contrario a naturaleza humana, es decir, fuera del ámbito esponsal –que es el único que puede elevar el deseo a *amor personal*–, suelen ignorar el sentido último de la vida (no quieren pensar en ello; les molesta), se incapacitan para amar a la persona o personas como tales (desean su cuerpo, su sexo, su simpatía, su juventud, su dinero, sus cualidades intelectuales, sus aptitudes económicas, etc.), pues su querer tiende a lo fácil, y la soberbia, y consecuente soledad personal y angustia interiores acompaña sus pasos, esto es, no son felices en su interior porque ignoran su *núcleo personal* y el de aquellos con quienes conviven. Es la soledad de dos o más en compañía.

[92] Esa tesis es defendida por algún pensador cristiano: «piensa, pues, que, así como lo que es nada no tiene ser natural entre las criaturas, así el pecador, por mucho estado y bienes que tenga, si le falta la gracia y el ser espiritual, es tenido en nada ante los ojos de Dios... Esto es tanta verdad que el pecador es incluso menos que nada, porque es peor el mal ser que el no ser», SAN JUAN DE AVILA, *Audi Filia*, Madrid, San Pablo, 1999, 334.

[93] Para Tomás de Aquino cuando una persona está más cerca de Dios más poca cosa se reconoce: «quanto enim aliquis magis afficitur ad Deum, et ipsum cognoscit, tanto videt eum maiorem et se minorem; imo prope nihil, in comparatione ad Deum», *Super Eph.*, cap. 5 l. 7. Pero quienes son realmente casi nada son los condenados en el infierno. Por eso, nada impide decir que en ese estado la pérdida del ser personal, si bien nunca definitiva, siempre es progresiva. Lo cual supone también una muestra de la misericordia divina, pues si ser y conocer son correlativos, a menos ser, menos conocer y, por tanto, la conciencia del lamentable estado en el que se halla el condenado se va perdiendo, aunque sin anularse. Como esta vida no es heterogénea respecto de la futura, en ésta el pecador tiene también una conciencia turbia, pues anda como borracho.

7. La muerte: ese pequeño detalle

El *para* de la del hombre es la vida; la muerte, su *a través*. La muerte no es natural, sino «naturalmente lo más horrible para la naturaleza humana»[94]. Por eso, la *naturaleza* humana teme por naturaleza la muerte; no la *persona*. También por ello, los hombres que están más pendientes de su *naturaleza* que de su *persona* la temen. En cambio, los que se saben más *persona* que *naturaleza*, sin dejar de sobrecogerse en su naturaleza, se sobreponen a ella. Por desgracia hoy no son pocos los que la temen, lo cual indica una generalizada pérdida del sentido personal. Sin embargo, a veces el temerla es bueno, porque impulsa a corregir errores prácticos cometidos en la vida[95]. Pese a eso, quien la teme todavía no sabe amar[96] (*amar*, más que natural, es *personal*), y ese temor es también señal neta de que se está falto de esperanza[97] (*esperar* es, asimismo, *personal*). La esperanza en el tiempo y en el más allá de él es distintiva del hombre, como apreció Pieper. Para éste pensador alemán la muerte supone el «último no»[98]. Con todo, hay que precisar que la muerte sólo es el último *no* para la *naturaleza* humana, no para la *esencia* humana ni para la *persona*, pues ni la persona ni su esencia mueren. Es más, desde ellas la muerte se puede vivir, aceptar y transformar en *más vida* esencial y personal.

Al parecer siempre se mueren los demás; al menos eso dicen los que siguen viviendo[99]. Otros tienden a olvidarla. Sin embargo, relegarla al

---

[94] Tomás de Aquino, *S. Theol.*, III ps., q. 46, a. 6, co.

[95] «Quien más al hombre enmienda/ la memoria es de la muerte», Calderón de la Barca, *El diablo mudo*, Pamplona, Ed. Reichenberger-Kassel, 1999, 132; «recordarnos la idea de la muerte es como presentarnos un espejo que nos dice que la vida no es más que un soplo y que fiarse de ella es un error», Shakespeare, W., *Pericles*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 665.

[96] «La muerte, ni buscarla ni temerla», Correas, G., *op. cit.*, 430. Ante la percepción de lo pasajero de la vida no se debe caer en la falta de esperanza. Uno parece estar de vuelta de muchas cosas que han llenado su vida. Tiene de qué arrepentirse y eso le avergüenza. Parece que los días transcurran de prisa y de forma rutinaria. Los acontecimientos de la vida pierden peso. Los sucesos se perciben como bastante relativos y la propia vida no queda afectada por ellos. Por eso la persona que envejece tiende a olvidar hasta lo que pasó ayer. El *sentido* que cada quién le da a su vida en este periodo depende de si acepta y cómo acepta el *final*.

[97] Cfr. O'Callaghan, P., *Muerte y esperanza*, Madrid, Palabra, 2004; Morin, E., *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970.

[98] Pieper, J., «Vom Sinn der Tapferkeit», *Werke*, t. IV, 11.

[99] «Además de las reflexiones respecto a los nombramientos y cambios en el servicio que podían resultar de aquel óbito, el hecho mismo de la muerte de un amigo, suscitó, como siempre, en todos los que se enteraron de aquella noticia, un sentimiento de alegría: "No soy yo, es él quien ha muerto" "¡lo que son las cosas! ¡Él ha muerto y yo vivo!"», Tolstoy, L., *La muerte de Ivan Ilitch*, Barcelona, Juventud, 1996, 18.

olvido «es siempre olvidarse»[100] de sí mismo. Según otras personas, muchos hombres están vivos solamente porque alguna forma de asesinato es ilegal... Pocos, y de bastante edad, son los que leen las esquelas de los periódicos... De modo que muchos viven a diario con la mente lejos de la muerte hasta que les visita en algún familiar o a título personal. Además, cuando aparece «la nunca convidada», muchos la reciben mal, pues es manifiesto que «no pueden ser inmortales en la muerte los que vivieron como mortales en la vida»[101]. Otros, en cambio, la aceptan muy bien. Recuérdese al respecto la copla de Jorge Manrique[102].

Son diversas maneras de ver la muerte desde fuera. La mayoría de los vivos no repara ordinariamente en ella, y por eso piensan en ella como algo ajeno. De entre los que piensan en ella en primera persona, hay muchos para quienes la muerte es fuente de temor[103]. Teme la muerte quien teme conocer la verdad de sí mismo y, a su vez, ese tal teme a Dios[104]. Todos esos temores son considerados como locuras por ese escritor castellano cuyo sentido común desborda su sentido crítico, Quevedo: «por necio tengo al que toda la vida se muere de miedo que se ha de morir, y por malo al que vive sin miedo de ella como si no la hubiese; qué éste la viene a temer cuando la padece, y, embarazado con el temor, ni halla remedio a la vida ni consuelo a su fin. Cuerdo es sólo el que vive cada día como quien cada día y cada hora puede morir»[105]. Afrontemos, por tanto, sin miedos, el pensar en la muerte. Afrontarla intelectualmente nos permitirá en su momento saber morir en la práctica. En este sentido «filosofar es aprender a morir»[106], y por encima de eso, a saber Vivir.

La muerte humana, es, para los nacidos, la única realidad segura. «*Incerta omnia, sola mors certa*» proclamaba San Agustín[107]. La *muerte*

---

[100] MORIN, E., *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970, 49.

[101] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 804.

[102] «Y consiento en mi morir/ con voluntad placentera,/ clara y pura,/ que querer hombre vivir/ cuando Dios quiere que muera,/ es locura», MANRIQUE, J., *op. cit.*, copla XXXVIII, 124.

[103] «Actualmente resulta difícil hablar de la muerte porque la sociedad del bienestar tiende a apartar de sí esta realidad, cuyo solo pensamiento le produce angustia. En efecto, como afirma el Concilio, «ante la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su culmen», (*Gaudium et Spes*, 18)», JUAN PABLO II, Escatología universal: la humanidad en camino hacia el Padre, en *Creo en la vida eterna*, Madrid, Palabra, 2000, 226.

[104] Por eso JUAN PABLO II aconsejaba que «no debemos temer a la verdad de nosotros mismos», *Cruzando el umbral de la esperanza*, ed. cit., 28.

[105] QUEVEDO, F. de., *Los Sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, 154.

[106] MARÍAS, J., *La filosofía del Padre Gratry*, en Obras, vol. 4, 317.

[107] SAN AGUSTÍN, *Comentario a los Salmos*, 38, 19. Cfr. también *Sermones*, 97, 3.

humana es una ruptura de la vida biológica de los vivos. *Morir* es perder el cuerpo y el mundo[108]. Es posible merced a que la unión del alma y del cuerpo es lo suficientemente débil como para permitir la escisión. La muerte también se vive. Por no ser exclusivamente un tema teórico, ha preocupado no sólo a los grandes literatos (para los dramaturgos griegos era la gran *aporía*[109]) y filósofos de todos los tiempos, sino también a cada uno de los hombres y mujeres que existen (a los que han existido ya no les preocupa *esta* muerte).

Suele objetarse (objeción sostenida no sin cierta vehemencia), por parte de aquellos que admiten que «hombre» y «persona» significan lo mismo, que –de acuerdo con la tesis clásica– dado que el hombre es un «compuesto sustancial de alma y cuerpo», si falta alguno de esos dos componentes cabe pensar que ya no se es *hombre*, o que ya no cabe hablar de *persona* humana. Vendrían a defender una sentencia similar a ésta: «la persona humana no es sólo alma sino también cuerpo». «Yo soy mi cuerpo»[110], escribió incluso Marcel. Sin embargo, esa tesis debe ser pacíficamente rectificada (también porque no les falta buena intención a los que la suscriben). En efecto, es notorio que alberga en su seno varias aporías, entre ellas, que –en consecuencia con dicha tesis– los autores que la sostienen deberían admitir que tras la muerte, no cabe hablar de *persona* humana ninguna, puesto que si se ha descrito a cada hombre por su composición alma-cuerpo, es obvio que con la muerte se corrompe el cuerpo, y, por tanto, a falta de uno de los componentes, el alma no sería hombre o no sería persona[111].

---

[108] Cfr. POLO, L., «*Acerca de la muerte*», en *Itsmo*, 1985; ARREGUI, J. V., *El horror de morir*, Barcelona, Tibidabo, 1992; PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, Herder, 1970; CHOZA, J., *Al otro lado de la muerte*, Pamplona, Eunsa, 1991.

[109] SÓFOCLES, por ejemplo, describe al hombre como el que tiene todas las salidas, todas las posibilidades, pero que respecto de la muerte no tiene salida (*panta póros áporon*). Después de comenzar el coro de su obra literaria diciendo que «nada es más asombroso que el hombre» y pasar a relatar las múltiples posibilidades humanas termina: «sólo del Hades no tendrá escapatoria», *Tragedias*, *Antígona*, (332-362), Madrid, Gredos, 1981, 261-2.

[110] Cfr. URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2001, 47-55.

[111] Evidentemente los bien intencionados no están dispuestos a admitir esto, puesto que incluso tratan *personalmente* en su vida con los *santos* como con *personas*, a las que se considera más vivas y poderosas que lo fueron en su paso por la tierra. En efecto, no cabe hablar en aquellos de «almas» sino de «personas». De «almas» háblese sólo metafóricamente. La Iglesia tampoco rinde culto a «almas», sino a *santos*, a «*personas*». Al parecer, pues, nadie deja de ser persona tras la muerte. Con lo cual se puede ser persona sin cuerpo (de hecho los ángeles son así siempre). O de otro modo: el cuerpo no es *la* persona en el hombre, sino *de* la persona.

El modelo *monodual* reductivo de esa tesis (*hilemórfico* se llama) juega malas tretas cuando se aplica estrictamente a la *antropología*. En efecto, si se sostiene que la unión del *alma* y del *cuerpo* es como la unión entre la *forma* y la *materia* en la realidad física, se aboca a un callejón sin salida, pues como la *sustancia* no es tal si falta alguno sus dos componentes, el hombre tampoco sería tal el día que le faltase el cuerpo, es decir, con la *muerte*. Pero en *antropología* conviene rechazar el modelo *sustancialista*, válido sólo para la realidad física. Si se habla de él para explicar al hombre, tómese sólo metafóricamente, o dígase, por ejemplo, lo que Tomás de Aquino comenta de los ángeles: que no son sustancias sino «*supersustancias*»[112]. En suma, una persona es persona viva o muerta, porque la persona humana no es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, pues ni se reduce a su alma, ni a su cuerpo, ni a la unión o *totalidad* de las dos. El modelo explicativo precedente también se puede llamar *totalizante*, porque acepta que la persona es el *todo*: cuerpo, alma, yo, facultades, etc. Sin embargo, una persona humana es un quién, un *ser espiritual*, un *acto de ser*, que dispone siempre de un alma (al alma pertenecen, por ejemplo, la inteligencia y la voluntad), y que dispone, aunque no siempre, de un cuerpo. El *acto de ser* personal humano no muere. Tampoco la *esencia* humana y sus facultades espirituales. Lo que puede morir son algunas de las realidades humanas que son *potenciales*.

Pues bien, realizada sucintamente la precedente aclaración, se pueden describir ahora, en perfecto paralelismo con los tipos de vida, varios tipos de «muerte»: la *natural referida al cuerpo*, muerte propiamente dicha; la referida al alma (por ejemplo, la carencia de «vida» en la inteligencia y en la voluntad) y la *personal* o *espiritual*. La primera es, sin más, la falta del propio cuerpo. Morir a ese nivel no significa *no ser*, sino *no tener*. Algo que se pierde de lo que se tenía es el *cuerpo*. Pero no sólo perdemos el cuerpo, sino todo lo adquirido por medio de él, y eso, aunque parece bastante, no es lo más importante. Explicitando esta tesis se puede decir que morir es perder todo el conocer, también el apetecer, que usa del cuerpo, o sea, que es sensible. El ver, el imaginar, el recordar sensible, etc., se pierde. Como todos esos objetos dicen referencia al mundo, morimos al *mundo*. Perdemos el mundo, salimos de la *historia*. ¿Qué es lo que no perdemos? Por ejemplo, el conocer de nuestra *inteligencia*, el querer de nuestra *voluntad*, que no son sensibles; tampoco se

[112] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Comentario al libro del pseudo Dionisio *In Divinis Nominibus*.

pierde la *persona*, el *ser* o *espíritu* que cada quién es. Según esto, cabe la muerte corpórea en una vida plena del alma y del espíritu. Es la que cantaba, por ejemplo, Quevedo: «su cuerpo dejarán, no su cuidado; serán ceniza, más tendrá sentido; polvo serán, mas polvo enamorado»[113].

La muerte de lo que se puede llamar «alma» es, por lo menos, aceptar la *ignorancia en la inteligencia* y el *vicio en la voluntad*. En efecto, intentar matar la inteligencia es no permitir que ésta crezca en orden a la verdad, es decir, para descubrir verdades de mayor calado. De ordinario la tendencia a morir de ese modo comienza cuando la inteligencia enferma al considerar que la verdad no se puede alcanzar, pues es demasiado arduo lograr ese objetivo; esa enfermedad se vuelve crónica cuando, desanimada la inteligencia de su búsqueda, se cree que la verdad es relativa; y se vuelve irreversible cuando se niega la verdad. Por su parte, la muerte de la voluntad se incoa cuando se intenta torcer la orientación de su querer hacia el fin último, la felicidad; se trata de procurar truncar, por así decir, su intención de alteridad respecto del bien supremo. Obviamente con estas «muertes» ni muere la inteligencia ni la voluntad, porque las potencias inmateriales son inmortales (cfr. Tema 7). Lo que muere es su posibilidad de crecimiento, y en consecuencia, el *sentido* de su vida, es decir, su propia *verdad*, pues dichas facultades están diseñadas para perfeccionarse en orden a la verdad y al bien, respectivamente y de modo irrestricto. No es, pues, una muerte que cause la desaparición completa de la vida, como la muerte corporal, aunque no por ello es menos grave que la del cuerpo.

Por otra parte, la *muerte personal o espiritual* es un trago todavía mucho más amargo, y también más duradero, que la corpórea. A eso responde la sentencia que menta: «más quiero muerte con juicio que vida sin él»[114]. En ese sentido se puede ser un muerto en vida y mucho más tras la misma. Se trata de pasar la vida sin saber para qué se vive, cuál es el *sentido* último de la propia vida; en rigor, sin saber *quien se es*, es decir, desconociendo el sentido del *ser personal*. Si esa muerte perdura tras la muerte biológica, es muerte *para siempre*, y consiste en pactar con lo *absurdo* sin interrupción, es decir, en renunciar al carácter personal, en perder el sentido del ser, por haberlo despreciado libremente; o también, en frustrar lo que se *era* (tal persona) y lo que se estaba *llamado a ser* (tal persona elevada) ¿Es eso doloroso? Debe serlo, pues es uno

---

[113] QUEVEDO, F., «Amor constante más allá de la muerte», *Poesía española del Siglo de Oro*, Madrid, Salvat, 1970, 152.

[114] Id., *Los Sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, 188.

mismo el que se pierde para sí y siempre[115]. ¿Cabe alguna posibilidad de algo más íntima y personalmente doloroso? Si existe algo más íntimo a mí que la persona que soy, cabe algo aún más doloroso: su pérdida. Si Dios, el mayor bien, es más íntimo a uno que uno mismo, como afirmaba Agustín de Hipona[116], el máximo dolor se cristaliza con su definitiva pérdida. Pero ¿y si no somos inmortales?, ¿y si acaba la vida del *espíritu* con la del cuerpo? Atendamos, pues a esta objeción.

8. La inmortalidad

«No hay cosa más inmediata a la muerte que la inmortalidad»[117]. Por eso, tras pensar en la muerte, debemos atender a ésta. La *inmortalidad* es un asunto netamente filosófico. Platón, por ejemplo, intenta dar pruebas de ella en varias de sus obras[118]. Ahora bien, no es sólo cosa de filósofos, pues ¿a qué ser humano de nuestros días, o al de cualquier época, no le importa si piensa en ella? La tesis a defender es la siguiente: *el alma humana subsiste por sí, es incorruptible, es inmortal.* Intentemos ratificarlo. El alma humana no sería inmortal si se agotara dando vida al cuerpo. Si descubrimos *operaciones* de algunas *facultades* del alma que no tienen ningún fin biológico, ello indicará claramente que el alma es capaz de más, que no se agota vivificando el cuerpo. De ese estilo son, por ejemplo, *pensar* lo que ahora estamos pensando y *querer* pensar como acabamos de pensar, pues ambas carecen de fin biológico.

Ciñámonos, pues, con rigor a la prueba, por lo demás, clásica[119]. La inmaterialidad del alma humana se descubre por la *inmaterialidad* de sus *facultades.* Las *potencias* inmateriales del alma humana son la *inteligencia* y la *voluntad.* Cada una de ellas posee distintos y variados *actos* u

---

[115] «Miseria es grande perderse uno con falsedad y con verdad no poderse desengañar», *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, Barcelona, Anthropos, 1999, n. 70, 12.

[116] «Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos», *Confesiones*, l. III, cap. 6, 11. Y en otro lugar: «Mas Dios es para ti hasta la vida de tu vida», *Ibid.*, l. X, cap. 10, Trad. de C. Vega, A., Madrid, B.A.C., 1958, «¿Dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mí?... Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera... Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo», *Ibid.*, cap. XXVI y XXVII.

[117] Gracián, B., *El Criticón*, ed. cit., 787.

[118] Cfr. *Menón*, 81c. *Fedón*, 72 c – 76 e; 70 e; 78 b – 83 a; 105 b – 107 a; *República* l. X, 608 d 1 ss. *Fedro*, 245 c 5 ss.

[119] Ésta es la prueba clásica de la inmortalidad, que puede verse, por ejemplo, en Tomás de Aquino, *S. C. Gentes*, l. I, cap. 57. Cfr. asimismo: Cruz, J., «El estado de inmortalidad», en *Metafísica y alma*, Pamplona, Eunsa, 2006, 95-106.

operaciones que permiten conocer o querer, y cada uno de esos actos posee *objetos* conocidos distintos, o tiende a *realidades* queridas distintas. Debemos, por tanto, demostrar la *inmaterialidad* de los *actos* y de los *objetos* de la inteligencia y de la voluntad, pues la espiritualidad del alma se demuestra por la espiritualidad de sus facultades; la de éstas, por la *inmaterialidad* de sus respectivos *actos*, y la de éstos por la *inmaterialidad* de sus *objetos*. Atendamos, pues, a éstos últimos.

Nuestros objetos pensados son de diverso tipo: *universales*, *generales* e incluso *irreales*. «Mesa, silla, lápiz, árbol, etc.», como objetos abstractos pensados, son *universales*. «Parte, todo, máximo, etc.», como ideas pensadas son *generales*. Sin embargo, nada de la realidad física es universal como tales objetos pensados, ni tampoco general. «Cero, conjunto vacío, números rojos, etc.», son *irreales*. En efecto, no existe nada real positivo, material, físico, que responda a esos nombres. Pero el significado de esos nombres lo podemos pensar. Podemos pensar incluso la «nada», y es claro que la nada no tiene nada de material, ni siquiera de real. Luego, si somos capaces de pensar esos objetos es que nuestra inteligencia no es física, material. Y como nuestra inteligencia pertenece a nuestra *alma*, es decir, a nuestra *vida humana*, es claro que nuestra vida desborda lo corpóreo, lo biológico. No se agota con ello. Lo trasciende.

Pensar que pensamos y *querer querer* tampoco tienen una finalidad corpórea, vital, biológica. Realizamos muchas acciones cuyo sentido desborda lo biológico, e incluso a veces lo contradice (ej. Ana Frank no escribió su *Diario* por ningún fin biológico, pues con ello no se iba a ganar la vida o salvarla de la persecución nazi, sino, casi con toda seguridad, todo lo contrario; tampoco los buenos filósofos buscan un fin material, físico, económico, biológico; por su parte, los héroes lo son porque dieron su vida por realidades humanas más nobles que las materiales; los santos, por asuntos ultraterrenos. Si estos grandes personajes de la historia fueron capaces de ello, es porque en cierto modo conocieron tales bienes, y es más que sospechoso pensar que tan gran multitud de gente tan correcta y sensata estuvieran mal de la cabeza o que la causa de ello –como decía socarronamente un antropólogo biologicista y culturalista en un reciente congreso– radicase en el exceso de vino o en la melancolía...

Es manifiesto que los ejemplos se podrían multiplicar. Si el alma puede ejercer operaciones inorgánicas, e incluso antiorgánicas, es señal clara de que el alma no sólo es más que el cuerpo y de que puede usar de él, sino también de que puede darse al margen del cuerpo. Como se

puede apreciar, la inmaterialidad del alma humana no es un tema exclusivo de la fe sobrenatural, sino que se alcanza pensando de modo natural. ¿Qué no se ve? Pues entonces habrá muchos ámbitos de la vida real que quedarán sin explicar. ¿Qué no se quiere ver? ¡Qué le vamos a hacer! Las verdades no se deben imponer a nadie.

9. La eternidad

Inmortal es distinto de *eterno*. Inmortal significa que no puede morir, aunque puede ser duradero con sucesión ininterrumpida (ej. algo así como describe Dante el infierno en su *Divina Comedia*). En cambio, la eternidad está al margen del tiempo. *Eternidad* no significa tampoco *presente*[120]. El presente no es, desde luego, tiempo, pero tampoco eternidad. El presente no es tiempo porque no se da en la realidad física, sino en nuestro *pensar*. En efecto, la presencia es mental. En cambio, la realidad extramental no es presencial, sino sucesiva, temporal.

En lo físico se da el movimiento, es decir, la sucesión ininterrumpida de asuntos; se da lo que se mueve constantemente y que nunca acaba de moverse, de cambiar. Nada en lo físico ha terminado nunca de suceder; nada es perfecto o acabado. Por tanto, no es presente, quieto o detenido. No podemos parar la realidad física. Está en constante cambio, no en presente. Presente es lo *presentado* por nuestro *acto de pensar*. Ese *acto de pensar* ha eximido a lo pensado del movimiento, y consecuentemente, del tiempo. Lo pensado no es eterno, sino *simultáneo* al *acto de pensar*. De modo que lo presentado desaparece si se retira el *acto de pensar*. Sin acto de pensar, que es el *presentar* o la *presencia mental*, de lo presentado, (lo pensado, que es *en presente*) no queda ni rastro. La presencia mental de la inteligencia articula el tiempo de los sentidos internos (memoria-cogitativa), y éste tiempo deriva, a su vez, del modo de captar el tiempo físico los sentidos externos humanos. Al abstraer de los sentidos internos, la inteligencia forma un objeto pensado que puede referirse al pasado (por ejemplo los abstractos de legionario, fariseo, templario, etc.), o proyectarlo hacia el futuro (por ejemplo, las nociones

[120] Esa confusión se debe a cierta interpretación de la célebre idea de *eternidad* que sostuvo Boecio, y que ha sido la más comúnmente aceptada a lo largo de la historia del pensamiento. Ese autor describe la eternidad como una vida que se da toda a la vez y colmada de perfección, «vita tota simul et perfecta possesio». «Simul», a la vez, indica *presencia*. Esa visión de la eternidad es una semejanza tomada del modo de conocer de nuestra *inteligencia*, que opera en *presente*.

de sociedad postlaicista, nación europea, postcapitalismo, etc.). En cualquier caso, lo pensado como pensado no se mueve, no es ni pasado ni futuro, sino presente al acto de pensar mientras se piensa, es decir, mientras se ejerce el acto. Por eso, como decía Aristóteles, conocer el tiempo no es tiempo, y también por eso se puede estudiar historia.

Si el *pensar* empieza a vivir dándose al margen del tiempo físico, se puede empezar a sospechar que la *persona*, que es superior al pensar de su inteligencia, tampoco es afectada radicalmente por ese tiempo. La presencia está en manos del hombre, en manos de su *razón*, pero ¿en manos de quién está la eternidad? Es claro que no está en manos humanas. Entonces, ¿existe o no existe? Se puede mostrar su existencia si se repara un poco más en el *ser personal* del hombre. En efecto, éste trasciende el *tiempo* físico. Añádase que la persona humana transciende también el *presente* de su inteligencia. Precisamente por eso se conoce que lo pensado es presente. Ahora bien, el hombre no es eterno, pues tiene origen, aunque no tenga fin en el sentido de término (a este tipo de criatura espiritual los medievales la llamaban *evo*). Se puede decir que, así como la persona humana es originada por la eternidad, es *eternizable* por ésta, porque la eternidad no está en poder del hombre, sino en manos de las personas que son eternas, a saber, las divinas.

Cambiemos el modo de decir, a ver si así nos percatamos algo más del sentido real de la noción de «eternidad». La *teología natural* o filosófica acostumbra a decir que «Dios es eterno». Pero tal vez sea mejor decir que la *eternidad es Dios.* Así referimos la eternidad al ser *personal* divino, no a una imagen espacio-temporal ajena a su ser. Pues bien, como veremos, la persona humana es *co-existencia con* Dios (Tema 13). De modo que es *eternizable* respecto de él. Pero lo es dependientemente, esto es, no de «motu propio» sino por ayuda divina. Es decir, es *eternizable* mientras vive en el mundo, y llegará a ser de algún modo coeterna después de esta vida, si libremente acepta su libre co-existencia con Dios[121].

Es eterno lo que es al margen del tiempo. Se ha indicado más arriba que la *persona* humana no *es* tiempo sino que *está* en el tiempo. Si la per-

---

[121] En cuanto a una buena comprensión de qué signifique la *eternidad*, la teología de la fe aclara que «si el cristiano no está seguro del contenido de la expresión «vida eterna», las promesas del Evangelio, el sentido de la Creación y de la Redención desaparecen, e incluso la misma vida terrena queda desposeída de toda esperanza», Card. SEPER, F., Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe. Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología, en *Temas actuales de Escatología,* ed. cit., 21.

sona fuese tiempo (como propusieron Nietzsche, Marx, Heidegger, etc.), serían más personas los más ancianos. La persona humana no crece como *persona* en dependencia del tiempo, sino por su elevación divina, que no se supedita al tiempo físico. Con lo cuál, la vinculación a Dios tampoco puede ser estrictamente temporal, al menos según el tiempo físico. Ello indica que en el hombre se deben distinguir varios tipos de tiempo, al menos el *físico*, que afecta a su cuerpo, y el *espiritual*, que afecta a su persona. De la persona humana cabe decir que es *eternizable*, es decir, que está llamada desde el principio a *eternizarse*, aunque no por sus propias fuerzas, sino por don gratuito divino, si es que ese regalo es *aceptado libremente* por parte de cada hombre.

¿Y los que sacuden lejos de sí el suave yugo de esa vinculación *coexistencial con* Dios, tanto en su historia como después?, ¿se puede o podrá decir de ellos que serán eternos? Seguramente no. La vida en el mundo de quienes no desean eternizarse con Dios suele estar marcada por una sórdida e intrascendente *duración*. ¿Y después? Tomemos una imagen teológica para responder: en el infierno, tal vez, se dé la *duración* continuada indefinidamente, pero no *eternidad*, porque la eternidad –ya se ha dicho– es Dios, y en aquel lamentable estado no se *es-con* Dios, porque no se acepta libremente *ser-con* él. No cabe allí *co-eternidad* sino interminabilidad. Obviamente hay que seguir preguntando a la *teología de la fe* por el lastimoso tipo de vida que allí se sufre, pues saber a las claras cómo será ésta, así como saber cómo será la vida eterna, supera al perfil de nuestro enfoque antropológico. Sin embargo, algo de ello se puede preguntar a nuestra materia, porque algo de ello se puede saber de modo *personal*, entre otras cosas, porque no se podría dar suficiente sentido a esta vida, y en consecuencia vivirla correctamente, si no supiéramos algo de la otra, y que ésta es camino para aquélla. Sin embargo, mientras se vive, siempre existe la posibilidad de rectificar el rumbo y volver a coexistir con Dios, pues en tanto que perdura nuestra vida la libertad personal está abierta a él, y éste nos ofrece constantemente su compañía.

La vida humana completa no es sólo la terrena. No tratar teóricamente de la vida *post mortem* es dejar truncada la antropología, que no es sólo una parte, sino la más importante de la asignatura. Como es manifiesto, este amplio enfoque queda reducido en muchas antropologías culturales y filosóficas. En las menos, a esta segunda parte se alude tan sólo al final del manual y a título de corolario. No obstante, es pertinente presentar de entrada todo el mapa de la vida humana y su mayor y menor relieve según zonas, pues lo contrario es acotar su carto-

grafía[122]. Sin embargo, no se trata ahora de detallar cada una de las partes de esta rica geografía. Tiempo habrá. Por lo demás, y como también se verá, tanto respecto de la vida en la presente situación como en la futura, conviene saber de entrada que, en el fondo, ambas son inexplicables sin Dios. A continuación se alude a esto, indicando con ello que una *antropología para inconformes* no debe concordar con esa parte del quehacer académico de nuestro tiempo que acostumbra a silenciar a Dios en sus aulas y escritos, no menos que otros doctrinarios sociales en la vida pública ordinaria.

* * *

Si algún lector se extraña de que desde el Capítulo 1 se aluda a la *muerte* y a la *inmortalidad* (e incluso a la *eternidad*), cuando lo ordinario es que en los manuales de antropología filosófica eso se suela poner en sordina, o dedicar a este menester el último Tema (y no tratar esos asuntos abiertamente por no ser «políticamente correctos»), Platón le respondería que alguien sólo es filósofo, cuando piensa en el problema de la muerte[123], máxime si se trata de la suya. Como nuestro estudio intenta ser filosófico; *ergo*... Además, sólo en orden al fin se puede poner orden (sentido) a la vida, y Aristóteles decía que lo propio del sabio es ordenar. Si nuestra orientación desea ser sapiencial...

Recuérdese: esta vida no es la definitiva, sino menor y en orden a aquélla, pues lo menos está en función de lo más. De modo que sin lo más carece de sentido lo menos; es decir, no se puede buscar el sentido de la vida humana centrando la atención exclusivamente en la vida terrena. En consecuencia, sólo se puede extrañar de que se aluda a la vida ulterior quien se conforme con dotar de sentido parcial a la vida presente. Pero quien sea *inconforme* con ese planteamiento...

---

[122] No es prematuro, por tanto, aludir en el primer tema a la *inmortalidad* y a la *eternidad*, pues sin ellas no se dota de sentido al resto de los temas humanos ni a la vida cotidiana. También por eso, convendría empezar por estudiar los temas más altos y que dan sentido a los demás, a saber, los 4 últimos de este libro. En suma, *realmente* es mejor proceder según el orden inverso que presentan los temas de este texto, aunque *pedagógicamente* sea más llevadero el orden que se ha elaborado.

[123] Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 64 a – 65 a; 81a; 82 c - 84 b; etc.

Capítulo 2

LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

La *antropología* no se reduce a la *historia de la antropología*, a la narración de las ideas humanas en torno al hombre; pero no debemos prescindir de esos relatos, porque no partimos de cero en la consideración de lo humano. En efecto, ya hay mucho trabajo realizado en esta dirección, y bastante fecundo.

Además, para los dados a encasillar un libro como éste dentro de una determinada corriente de filosofía, para serles serviciales y ahorrarles tiempo, es menester indicarles que este texto no sigue los parámetros de la clásica *filosofía del hombre* o *antropología filosófica*. Tampoco las orientaciones modernas del *racionalismo*, *idealismo*, *voluntarismo*, etc. Y menos aún pretende secundar pautas contemporáneas tales como la *fenomenología*, la *hermenéutica*, el *existencialismo*, la *filosofía del diálogo*, el *personalismo*, etc., aunque nada tiene en contra de ninguno de esos métodos. Entonces, ¿dónde clasificar este trabajo? Si no es mucho pedir, este estudio no pretende ser otra cosa que esto: *una propedéutica* (caben otras muchas y, de seguro, mejores) *a la antropología trascendental*.

Ahora bien, para comprender la novedad de la *antropología trascendental*, es pertinente atender primero a los demás enfoques antropológicos que se han dado en la historia, porque la trascendental conlleva un añadido *metódico* y *temático* respecto de aquéllas. Con todo, recuérdese, que este trabajo es una *introducción* a aquélla (desde varios puntos de vista), no una exposición cabal de la misma, ni tampoco un nuevo desarrollo de ella. Pasemos, pues, a la sucinta exposición de los diversos enfoques antropológicos a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

1. Los primeros enfoques antropológicos

Desde que el hombre es hombre ha pensado en su sentido personal. Por lo menos, se ha planteado los temas de su *origen* y de su *fin*, los dos más relevantes para el pensar[1]. Sin embargo, no tenemos desde entonces testimonios filosóficos escritos de ello, aunque sí relatos certeros de otra condición[2]. Los textos *filosóficos* que disponemos acerca de esos asuntos aparecieron por primera vez, como se sabe, en la Grecia clásica. Existían, previos al tratamiento filosófico de esos temas, diversos tipos de saber acerca del hombre como el *religioso*, el *mito*, la *magia* y la *técnica*, que no son ciencia y son distintos del saber *filosófico*.

Al margen del saber religioso, lo peculiar de los otros tres saberes antiguos, *mito*, *magia* y *técnica*, es que son saberes *prácticos*, es decir, que se desarrollan con vistas a alguna *utilidad*. El *mito* es un modo de saber *práctico*. Para notar este extremo se puede aludir al *ídolo*, tan característico del mito, y que tantos resortes prácticos ha movido en las religiones[3]. Recuérdese que se recurría a las deidades míticas griegas, por ejemplo, para solucionar problemas ordinarios de todo tipo. Con su formulación el mito pretende dar razón de los sucesos de la vida cotidiana y evitar que los problemas que de ella se derivan queden sin sentido, y en consecuencia, que permanezca el hombre perplejo ante ellos. La *magia* también es un saber *práctico*, porque intenta solucionar las necesidades y requerimientos con que se debe enfrentar la vida humana de todos los días. Asimismo la *téc-*

---

[1] Los niveles más altos del conocimiento humano de los que el hombre dispone son el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. Mediante el primero conoce a Dios como *Origen*; con el segundo lo alcanza como *fin* de su ser personal. La teología añade sobre esos saberes el conocimiento por *fe sobrenatural* del Dios personal, pero que no por ser conocido así deja de ser el Alfa y el Omega.

[2] En efecto, existe el testimonio de la revelación referido a los orígenes del género humano. En ese relato, Adán y Eva no se preguntan acerca de su procedencia, porque se saben claramente hijos de Dios. En cuanto a su fin, es claro que el meollo del pecado original se puede explicar como el intento humano de truncar la filiación divina culminar, pues la aceptación del «seréis como dioses» acarrea renunciar dicha elevación divina. El consiguiente defecto adquirido tras la culpa, que la narración bíblica describe como *desnudez*, se pueden entender como la falta de filiación divina, es decir, Dios ya no los ve como hijos suyos. La consecuencia de ese voluntario despojo humano se narra como *ocultamiento*, que indica la lejanía ontológica del hombre respecto de su *Origen*, y como *temor*, que indica la pérdida del *fin* al que inicialmente el hombre fue llamado. Por ello, seguramente, la clave de la Redención del género humano por parte de Cristo estribe en la renovación de esa filiación, que conlleva la elevación de la co-existencia humana hacia el Origen, y la aceptación de la asunción final que Dios tiene preparada para el hombre.

[3] Piénsese, por ejemplo, en la figura de la diosa Artemisa (Diana) de los Efesios, que tantos beneficios prácticos otorgaba a los plateros de esa ciudad, según se narra en los *Hechos de los Apóstoles* (cap. XIX, vs. 23-40).

nica es un modo de saber *práctico*, porque se desarrolla en orden a la mejora de las condiciones del bienestar humano.

A su vez, podemos encontrar el carácter distintivo que mantienen entre sí esos saberes *prácticos* de la antigüedad. El *mito* es el modo de saber que pone el *fundamento* en el *pasado*. Según el saber mítico, lo importante ya pasó. Lo que sucede ahora –viene a decir el mito– es pura consecuencia de aquél hecho ancestral de cuya deuda no acabamos de librarnos. A su vez, para el mito el *destino* se ve como un retorno al pasado. De ahí que se tenga una idea cíclica del tiempo y que se ceda a la imagen del *eterno retorno*. Por su parte, la *magia* es el modo de saber que pone el *fundamento* en el *lenguaje* y fija su mirada en el *futuro* histórico. Lo importante es vencer, ganar, de cara a seguir viviendo el día de mañana –vendría a decir la magia–; y para vencer los obstáculos, los poderes ocultos que impiden esa supervivencia, se tiende a realizar una serie de sortilegios usando de conjuros lingüísticos. De ese modo, para la magia el *destino* es *futuro*. Por su lado, la *técnica* es el modo de saber que pone el *fundamento* en el *presente*. Se trata de mejorar nuestros instrumentos de trabajo, de producción, a fin de que las condiciones de vida actuales sean mejores en la sociedad en que nos ha tocado vivir. En consecuencia, para la técnica el *destino* queda relegado por fijar en exceso su atención en el presente. Como se puede apreciar, de esos tres, nuestra sociedad actual prima al saber técnico. Que en nuestros días la sociedad mira más al presente que al futuro se puede apreciar hasta en las cuentas corrientes de los particulares, en las que los gastos igualan, cuando no superan, a los ingresos... Por eso, es manifiesto que los estados no esperan a cotizar de los contribuyentes después de que éstos dispongan de su entero salario y satisfagan sus «necesidades», pues es claro que en ese caso no dispondrían de modo neto, como ahora, de más de un 35%.

El carácter distintivo de la *filosofía* respecto de las precedentes formas de saber estriba en que ésta es un modo de saber *teórico*, es decir, que se ejerce y valora como *fin en sí*, no con vistas a una utilidad o ganancia práctica ulterior, es decir, no busca directamente resultados externos, pues el beneficio –y abundante– es principalmente interno[4]. Es

[4] La filosofía es muy provechosa para quien la ejerce, aún tratándose de un profesional que busca netos rendimientos externos, como el empresario. No obstante, en el sentido pragmático la filosofía no es útil, porque es no es un *medio* sino un *fin* en sí. Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 12ª ed., 1985, 31. Por el contrario, las crisis que ha sufrido (y sufre la filosofía en nuestra situación) pasa por su asimilación, reducción o subordinación a otros tipos de saber no filosóficos que albergan cierta utilidad práctica (literatura, cultura, política, etc.). El agravante de esta situación de crisis estriba en que los causantes de ella han sido, paradójicamente, los que se tienen a sí mismos por «filósofos».

decir, se filosofa por filosofar. Se piensa por pensar. Pensar es *fin en sí*, y por ello, una actividad felicitaria. La riqueza, el tesoro que se consigue pensando, descubriendo grandes hallazgos, no es un *producto* o resultado externo al pensar, sino que es inherente a él; se queda o permanece en él. Un filósofo que esté más preocupado por su salario que por lo que aprende y descubre suele acabar dejando la filosofía y dedicándose a otras actividades más lucrativas. Algo similar sucede con el *amor* personal. Se ama por amar. No se ama por dinero, poder, placer, etc. Tal actitud supondría malbaratar lo mejor por lo menos valioso. Se es feliz amando y basta. Amar también es fin en sí[5].

En sus orígenes la *filosofía* fue el modo de saber *teórico* que, a distinción del *mito* y de la *magia*, ponía el *fundamento* en el *presente*. En eso se parecía a la *técnica*, pero se distinguía de ella en que no era un saber *práctico*, sino *teórico*, y por tanto, *fin en sí*, esto es, no pragmático o instrumentalizable. Se usa la técnica no por ella misma, sino en vistas a lograr un bien práctico mejor que ella. En cambio, el *saber es fin en sí*. Se sabe teóricamente por saber, no para otro asunto menor. En suma, la filosofía comenzó su andadura diferenciándose de los precedentes tipos de saber, porque ponía el *fundamento* que indagaba en *presente*, es decir, asistiendo éste al hombre *ahora*, e investigaba, además, sobre él de modo *teórico*[6].

La *religión* también atiende al fundamento y, sobre todo, al *destino*, pues un elemento clave de toda religión es la *esperanza de salvación*, lo cual implica aceptar la *inmortalidad del alma* y su *destino eterno*. Esta forma sapiencial en tan antigua como el hombre mismo, se ha dado en todas las épocas históricas hasta nuestros días, aunque en ciertos países occidentales hoy se intente relegar a la esfera privada, o sólo se trate de ella para ridiculizarla como asunto oscurantista de tiempos periclitados. Con todo, la religión es –como veremos– *natural* a la intimidad humana. Por eso actualmente la oposición entre los países que se consideran religiosos y los que en la práctica van dejando de serlo es muy aguda, ya que los primeros ven en los segundos gente desnaturalizada,

---

[5] Como parte que es de la filosofía, algo parejo le sucede a la *antropología*. No falta en alguna ocasión alguna pregunta prematuramente pragmática del estilo: «¿para qué sirve esta asignatura?» Como la mejor antropología es la que se hace en primera persona, la mejor respuesta tal vez sea devolver personalmente la pregunta: «¿usted tiene un valor en sí, o considera que lo que usted vale lo vale sólo en función de aquello para lo que sirve prácticamente (hablar, leer, escribir, conducir, comer, trabajar, dormir, ganar dinero, etc.)?». Claramente sobra la respuesta, porque sobre lo obvio no se discute.

[6] Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 1999, 309 ss.

aunque el rechazo de unos a otros ceda algunas veces al *dogmatismo*. Ello se debe a que, a distinción de la filosofía, la religión es un saber que busca más la *certeza* que la *evidencia*, Con todo, si la religión es revelada, no cede al *fundamentalismo*, porque se apoya en el testimonio divino más que en el saber humano[7].

Por lo demás, si bien se empieza a pensar, a filosofar, en *presente*, el tema del *origen* no se conoce en presente, es decir, a través de la *presencia mental* o acto de conocer (*operación inmanente*) que forma un objeto pensado que está presente ante dicho acto de pensar mientras lo piensa. En efecto, el origen se advierte trascendiendo la presencia mental, porque ésta sólo se da *al* pensar, y es claro que el pensar es intermitente, pues a un acto de pensar puede suceder no pensar, o también otro acto de pensar distinto. En cambio, el origen es permanente, fundante, al margen de la actualidad y del tiempo. De modo que nuestro conocimiento del origen no debe ser presencializante, sino al margen de la actualidad y del tiempo y, por ello, debe responder a un conocer que sea constante, esto es, que no admita la sucesión. Por su parte, el *fin* del hombre es *futuro*. Ahora bien, no se trata de un futuro temporal, sino *metahistórico*, porque los futuros temporales tienen la desventaja de que, al pasar el tiempo, dejan de ser futuro y pasan a ser pasado. En cambio, el futuro posthistórico no tiene por que dejar nunca de ser futuro. Ello indica que el hombre, también *post mortem*, nunca puede dejar de tener *fin* (salvo que libremente haya prescindido del fin). En suma, al pensar se piensa en presente, si bien se comienza a ejercer el pensar en vistas a saber más, es decir, para crecer conociendo, y si se trata del conocer personal, se ejerce para ser elevado, y eso mira al futuro extratemporal.

De los dos temas filosóficos más relevantes, *origen* y *fin*, el que más pesa en la vida de los hombres es el *fin*. Respecto de él en la antigüedad se tendía a pensar que estaba fijado externamente para cada hombre, que era inexorable y que coartaba la libertad humana. No se caía en la cuenta, por tanto, de esa verdad que el dramaturgo inglés puso en boca de Julio César: «¡Los hombres son algunas veces dueños de sus destinos! ¡La culpa, querido Bruto, no es de nuestras estrellas, sino de nosotros mismos, que consentimos en ser inferiores!»[8]. También la Revelación

---

[7] Muchas religiones actuales se consideran a sí mismas reveladas, pero las mayoritarias son el *judaísmo*, el *cristianismo*, que amplia la revelación de la precedente, y el *islamismo*, que supone, tanto en el texto como en el fondo, un recorte de la revelación del cristianismo.

[8] SHAKESPEARE, W., *Julio César*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 175.

pone más el énfasis en el *futuro* que en el pasado, pues todo lo que manifiesta del pasado lo hace con vistas a la revelación final. De modo que se puede hablar de una revelación *progresiva* en el tiempo hasta la revelación completa fuera del tiempo histórico[9].

Como es sabido, la filosofía comienza (al menos su formulación textual) en un determinado período de tiempo, relativamente breve, de la Grecia clásica. En este Capítulo nos ocuparemos sólo de los testimonios *filosóficos* acerca del *hombre* desde su inicio hasta hoy. Dejaremos, pues, al margen –sin que ello indique menoscabo de su importancia– aquellas otras contribuciones extrafilosóficas de otras disciplinas (literatura, historia, economía, medicina, etc.) en torno al hombre[10]. También desatenderemos –a pesar de su importancia– los legados de las tradiciones de las antiguas religiones orientales[11], así como otros vestigios antropológicos de los pueblos primitivos[12]. Por lo demás, si a un amplio manual de historia de la filosofía le resulta muy difícil ofrecer con rigor las claves antropológicas de cada pensador, menos aún se pretende esa finalidad en esta Lección, que intenta exclusivamente ofrecer una panorámica de los hitos más destacados. Por ello, y sólo a título de ejemplo, se remitirá a pie de pagina, a cierta bibliografía sobre la antropología de los autores que se citan.

En los epígrafes consecutivos se sigue el esquema que se expone en el Apéndice nº 3. Para el lector es aconsejable centrar la atención en estas claves y comprender que las distintas épocas filosóficas, a pesar de sus variantes y de la pluralidad de pensadores, se pueden explicar en gran medida desde ellas. Para ilustrar este punto se recurrirá en los distintos epígrafes a ofrecer, sintéticamente y como ejemplo, la mentalidad antropológica de algunos pensadores destacados de cada periodo. Obviamente, por cuestión de espacio, no podemos detenernos detalladamente en su antropología. A pesar de este inconveniente, esa necesaria escasez puede ser suplida en cierta medida acudiendo a la bibliografía

---

[9] Es claro que la plenitud de la revelación cristiana se ha dado con Cristo. Pero no se olvide que la segunda venida de Cristo no ha llegado todavía y es precisamente esa la que constituye la consumación de la historia, el final del tiempo.

[10] Este cometido es propio, más bien, de la *antropología cultural.*

[11] Los logros *éticos*, por ejemplo, de las culturas y religiones orientales son indudables. Pero sus tematizaciones *filosóficas* son menos sistemáticas y precisas que las de la tradición filosófica occidental.

[12] Los pueblos primitivos detectan por *connaturalidad* alguna de las exigencias de la vida personal humana antes que descubrimiento racional alguno. Por eso se explica, por ejemplo, que muchos de esos pueblos conozcan y acepten la *inmortalidad* del alma y, sin embargo, carezcan del invento de la rueda.

complementaria en diversos idiomas que sobre la antropología de los filósofos más relevantes se ofrece en las notas al pie[13].

El peligro que se corre al esbozar estas apretadas síntesis históricas es no hacer justicia al rico bagaje que aporta cada uno de los pensadores. No es esa nuestra intención, pues plenamente conscientes de que de todos hay que aprender, se deja la puerta abierta a ulteriores estudios. A pesar de eso, no debemos imitar a los filósofos en lo que ellos han olvidado acerca del hombre. También por eso debemos dar un repaso global a la mayor parte de ellos y a sus tesis. Para quien no esté familiarizado con la historia de la filosofía tanto nombre nuevo de corrientes y de filósofos en tan breve espacio le puede conducir a la perplejidad o a la saturación. Por eso –es pertinente insistir– que en este Capítulo lo que más importa es saber cuál es la *clave antropológica* de cada época tal como se introduce en la tabla del referido Apéndice, y por qué eso es así, esto es, dar razón de ella. Como cualquier acotación no matizada corre el peligro de caer en una especie de dogmatismo, al menos en las formas, hay que decir que, claramente, se está abierto a esos matices a posteriores investigaciones y a otras ofertas, y que el fin de ese cuadro es, ante todo, pedagógico.

2. La antropología grecorromana

Como es sabido, la *filosofía grecorromana* ocupa un dilatado periodo histórico que media entre el s. VI a. C. y el s. V d. C. En ella se suelen distinguir varias etapas suficientemente diferenciadas: a) La *época clásica*, que comprende desde los *presocráticos* a Aristóteles (s. VI-III a. C.). b) La *helenístico-romana*, propia de las denominadas *escuelas helenísticas* (s. III a. C.-s. II d. C.). c) El periodo *neoplatónico* (s. III–V d. C.). Las descripciones teóricas que los griegos esbozan del hombre, y que marcan su antropología, son las de *animal racional* o *animal político*. La primera porque, según ellos, la *razón* es el distintivo del hombre respecto de otras especies animales. La segunda porque no se entiende al hombre sin *ser social*, o sea, sin ser *ciudadano* de una ciudad-estado (*polis*).

Con todo, tanto la razón como la sociedad humana son realidades del ámbito del *tener* humano, o sea, del *disponer*. Por eso, se puede decir

[13] Se expone en una síntesis más amplia la clave antropológica de cada uno de los pensadores más relevantes de la historia de la filosofía en mi trabajo: *La persona humana, vol. I, Introducción e historia de la antropología*, Bogotá, La Sabana, 1988.

que lo distintivo del hombre en el pensamiento griego clásico es el *tener*. El hombre, según ellos, es un ser que *posee*[14]. No obstante, cabe distinguir en esta tradición diversos *grados de tener*.

a) El inferior de todos ellos sería el *tener práctico*, es decir, las posesiones físicas o bienes materiales. De entre estos útiles la posesión más alta es el *lenguaje*, como advirtieron los *sofistas*, porque con ella se dominan y dirigen las demás[15].

b) Por encima de este orden de posesión está el *tener ideas*, es decir, el modo de poseer propio de la inteligencia (descubrimiento de Aristóteles). Se trata de un modo de tener más *inmanente* y no sometido a cambios y pérdidas (así se explica la descripción platónica de las ideas como imperecederas, sin cambio, etc.). De ese modo nació la filosofía con los presocráticos: notando que la inteligencia humana se corresponde con asuntos pensados, *verdades*, que permanecen al *margen del tiempo*. De ahí la *admiración* que este hecho produjo a los primeros que filosofaron. A esto responde asimismo el hecho de que se considere a los griegos de ese periodo como *intelectualistas*.

c) Superior al precedente es el modo de poseer *según virtud* (descubrimiento de Sócrates[16]), porque es más interno. Son virtudes, por ejemplo, la justicia, la fortaleza, la templanza... ¿Qué se posee según la virtud? El dominio sobre los propios *actos* de querer de la voluntad, y también, sobre las propias *acciones* externas, que son la manifestación de ellas. Su contrario, el *vicio*, es la incapacidad de dominio sobre los propios actos (así sucede, por ejemplo, con la injusticia, con la cobardía, con la destemplanza...). Es claro que los *actos* de la voluntad son superiores a las ideas, porque las ideas no son reales (sino *intencionales*), mientras que los actos volitivos sí lo son. Sócrates, y también Platón, defendían esta superioridad.

---

[14] Entre los diversos autores cabe distinguir varios tipos de posesión. Para los *presocráticos* lo que el hombre tiene de modo distintivo es su *alma*. Para SÓCRATES lo más valioso que el hombre puede tener es la *virtud*. Esa perfección intrínseca es un descubrimiento netamente suyo, que será ahondado por PLATÓN, ARISTÓTELES y a lo largo de la Edad Media, y que tras ella caerá en el olvido. Los haberes de los *sofistas* son *prácticos*, sencillamente porque desconocen qué sea la *virtud* y el tener teórico, esto es, los *hábitos intelectuales*. Lo nuclear humano, para ellos, vendría a ser la posesión y dominio del *lenguaje* (aún prescindiendo de la verdad), porque mediante éste el hombre es capaz de hacerse con las restantes apropiaciones sensibles.

[15] Merced a estos personajes se echa de ver que la filosofía nunca está exenta de utilidad, aunque aquello para lo que sirva sea inferior a ella.

[16] Cfr. SISON, A., *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*, Pamplona, Eunsa, 1992.

d) Todavía un grado ulterior de posesión descubierto por los grandes socráticos Platón y Aristóteles: el de los *hábitos intelectuales*. El primero descubrió el valor de los *hábitos intelectuales prácticos*, cuya cima la ocupa la *prudencia*, y que, según él, dirige y gobierna las virtudes de la voluntad; el segundo, el de los *hábitos teóricos*, cuya cúspide es la *sabiduría*. «Hábito» significa *tener*. Con el hábito intelectual lo que se poseen son los actos de pensar de la inteligencia. Se trata de una posesión más intrínseca que la de ideas. A pesar de lo elevado de este disponer, como se ve, los pensadores más relevantes de este periodo siguen radicando lo distintivo humano en el *tener*.

Por otra parte, si para los griegos existía una jerarquía entre los modos de posesión, la justificación de las posesiones inferiores radicaba en su *subordinación* a las superiores. De modo que si las posesiones prácticas impedían o inhibían el pensar, la adquisición de virtudes sociales y el crecimiento de la inteligencia, no tenían ninguna razón de ser, y se podían considerar superfluas. En la cima de las posesiones está, pues, la propia de la *inteligencia*, y secundariamente, la de la *voluntad*. Por eso, para un griego, el hombre es un ser que tiene «logos», pensamiento y, derivadamente, «boulesis», voluntad, si bien esta última facultad es concebida como una tendencia («*orexis*»), que sigue al pensamiento y es inferior a él.

Como es sabido, los grandes pensadores de esta época son Sócrates (s. IV a. C.) y los grandes socráticos Platón y Aristóteles (s. III a. C.). En estos filósofos, más que de antropología, casi cabe hablar de *psicología*, aunque clásicamente considerada. Sócrates no nos dejó nada escrito. Sabemos de su bagaje intelectual a través del testimonio de Platón. Pero dio un testimonio filosófico de defensa de la *verdad* a costa de la propia vida que quedó esculpido en el espíritu de sus mejores discípulos. No soslayó preguntarse acerca del *fundamento* y del *destino*. En esos temas sus indagaciones apuntaban a Dios. Se empeñó en defenderlas y le condenaron por ello al destierro, decreto que no aceptó. Ante el mal seguro derivado de este rechazo, su consuelo fue lo que muchos siglos más tarde recomendaría Fray Lorenzo a Romeo: «voy a darte el antídoto de esa palabra (destierro): la filosofía, dulce bálsamo de la adversidad. Ella te consolará, aunque te halles proscrito»[17]. Sócrates prefirió la pérdida de la vida a la renuncia a la verdad descubierta. Su magisterio es, pues, elocuente y recomendable para nuestra época.

---

[17] SHAKESPEARE, W., *Romeo y Julieta*, Madrid, Elección Editorial, 1983, 119.

Platón, por su parte, pensó que el hombre es exclusivamente su *alma*, lo espiritual humano, con lo cual comprometió la unión alma-cuerpo y el sentido de la vida en este mundo. Comenzó con ello un *dualismo* problemático en la interpretación del hombre. Aristóteles, por otra parte, combatió el dualismo platónico describiendo al alma como forma del cuerpo, pero como consecuencia de ello asignó al alma humana tras la presente situación una débil forma de vida. En efecto, para él tras la muerte el alma pasa a «la región de las sombras»[18] donde tiene una vida desvaída, menos activa que en la existencia corporal. Por lo demás, el Estagirita puntualizó que el hombre es el animal que *posee logos*[19]. En todas estas descripciones, como se comprueba, el *tener* es lo distintivo humano para el pensamiento griego clásico.

La inspiración aristotélica, sin embargo, decae con las posteriores *escuelas helenísticas*. Para los representantes de éstas, según variantes, el hombre es un ser que *tiene* a la mano asuntos diversos: placeres (*epicureismo*), autodominio (*estoicismo*), sociedad (*peripatéticos*), cuerpo (*cínicos*), etc. Para los *neoplatónicos* el hombre fundamentalmente es un ser con *pensamiento*. Los *epicúreos* fueron (y son) materialistas. Los *estoicos* cifraron lo distintivo del hombre en la posesión de la *virtud*, aunque se trata ahora de una virtud triste, por falta de adhesión a *bienes* elevados, merced a la carencia de luz intelectual para descubrirlos y para guiar en su búsqueda: *normas*. Los *cínicos* son naturalistas. Los *eclécticos* de esta época constituyen una prueba del rechazo de los reduccionismos vigentes. Los *peripatéticos* no se libraron tampoco de los reduccionismos, e incluso del materialismo. Los *neopitagóricos* fueron esclavos del dualismo alma-cuerpo, y los *neoplatónicos* siguieron buceando en esa brecha.

A su vez, la *dimensión social del tener* en el pensamiento griego es manifiesta, pues todos los «teneres» humanos descubiertos se ejercen no sólo respecto de sí, sino también en relación con los demás ciudadanos, de modo que el reconocimiento social, el *honor* derivado del manejo de las posesiones, empresas, misiones, poderes, etc., es pieza ineludible para una *vida buena*[20]. En efecto, las *polis* giraban en torno a dos piezas clave: la *virtud* y la *ley*. Esa fue una herencia de la *aristocracia* griega que provenía de los tiempos homéricos. La aristocracia era entendida como el gobierno

---

[18] Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. I, caps. 7 y 9.

[19] Cfr. MARÍN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Pamplona, Eunsa, 1993.

[20] Cfr. POLO, L., «La vida buena y la buena vida, una confusión posible», en *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 161-196.

de los mejores, lo que hoy llamaríamos «líderes positivos». Era aristócrata un ciudadano al que se le había encomendado una tarea de relieve y había sido capaz de culminarla con éxito, por ejemplo, una expedición militar. Tras haber cumplido con su responsabilidad su cometido, los ciudadanos le seguían respaldando y le confiaban otras misiones más importantes, como podía ser el caso del gobierno de una ciudad. Si lo cumplía bien, se le rendía honor público, incluso tras la muerte. Se podría decir que se observaba ese proverbio: «la buena obra, al maestro honra»[21]. En cambio, en caso de no haber estado a la altura de lo que se le pedía, o de haber correspondido mediocremente a la encomienda, se le retiraba la confianza.

En las *polis* griegas se tendía a vivir de modo que valía más morir honrado, que vivir deshonrado por los hombres[22]. Como es sabido, posteriormente el cristianismo añadió a ese planteamiento el intento de enderezar el honor hacia un motivo más sobrenatural[23]. La virtud aristocrática era, pues, correspondida con un reconocimiento social, ciudadano, y eso mejoraba indudablemente al que la poseía y a sus conciudadanos. De modo que la sociedad griega no se entendía al margen de la *polis*. Por eso el destierro era considerado como peor que la muerte (recuérdese el caso de Sócrates), pues equivalía a una declaración pública de que no se aceptaba a alguien como ser social, como conciudadano, en suma, como hombre virtuoso.

La ley (*nomos*) era la otra pieza clave de la Grecia clásica, y también de Roma (recuérdese el caso de Cicerón[24]). Eso era así porque si la ley era justa, favorecía el comportamiento virtuoso de los ciudadanos, ya que protegía y animaba a manifestar la dimensión social que la virtud posee. Por eso no se concebía una buena *polis* sin unas buenas leyes[25]. De modo que el respeto por la ley caracterizaba también a los buenos ciudadanos (sin este

---

[21] CORREAS, G., *op. cit.*, 412.

[22] «Todo hombre tiene la vida por preciosa; pero el hombre cuya alma es preciosa considera el honor más precioso que la vida», SHAKESPEARE, W., Héctor, en *Troilo y Cressida*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 351.

[23] «Al Rey, la hacienda y la vida/ se ha de dar; pero el honor/ es patrimonio del alma,/ y el alma sólo es de Dios», CALDERÓN DE LA BARCA, P., Crespo, en *El alcalde de Zalamea*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, 155; «no hay honra que lo sea, más de servir a Dios, y lo que saliere fuera desto es falso y malo», MATEO ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 161

[24] Cfr. CRUZ, J., (ed.), «Cicerón. De la ley a la virtud», *Anuario Filosófico*, XXIV (2001), 2.

[25] Téngase en cuenta que buena parte del derecho civil vigente que fundamenta las leyes de los estados modernos toma su fuente del Derecho Romano. Por eso, quien hoy cifra lo distintivo del hombre en sus derechos, debido también al desconocimiento generalizado del Derecho Natural, no escapa de la mentalidad griega y, en consecuencia, sigue considerando que lo distintivo del hombre es el *tener*.

extremo tampoco se comprende la muerte de Sócrates). El fin del político era formar buenos ciudadanos, es decir, fomentar la adquisición de *virtudes*. A su vez, la mejoría de los ciudadanos garantizaba el cumplimiento de la *ley*, si ésta era justa; o su corrección, si no era del todo adecuada. En suma, en la Grecia clásica, cuna del civismo humano, se sabía que «no es mucho que tenga mala condición quien no tiene buena ley»[26], pues es claro que bajo el amparo de leyes injustas se fomenta la proliferación de ciudadanos injustos. Si en nuestra sociedad proliferan de día en día los delitos, tal vez sea prudente revisar la legislación vigente. Con todo, las leyes injustas impuestas por la fuerza acaban consigo mismas, pues también es manifiesto que «donde la fuerza oprime, la ley se quiebra»[27].

En suma, aunque la *virtud* y la *ley* son unos *teneres* de mucha calidad, uno individual y otro colectivo, ninguno de los dos son el *ser* de la persona humana. Los humanistas griegos y romanos de este periodo estuvieron muy pendientes de ambas formas de tener, pero en ninguno de ellos aparece el carácter de *persona* que cada uno de los hombres es, asunto que será descubierto gracias a la ayuda de la *Revelación* divina manifestada explícitamente en el *cristianismo*.

3. La antropología en el cristianismo

A distinción de los griegos, el pensamiento cristiano no cifra lo distintivo del hombre en el *tener*, sino en el *ser*, es decir, en la *persona*. «Persona», «corazón», «cada quien», «hijo de Dios», «espíritu», etc., vienen a ser denominaciones equivalentes dentro del *cristianismo*. Aunque alguno de estos modos de designar a cada persona humana tiene precedentes dentro del *judaísmo* (*Antiguo Testamento*[28]), no es explícito en él el descubrimiento de la *persona*, que es un hallazgo netamente cristiano (manifiesto en el *Nuevo Testamento*[29]). Es sabido que la unión del *Anti-*

---

[26] Quevedo, *Historia de la vida del Buscón llamado Don Pablos, ejemplo de vagabundos y espejo de tacaños*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1999, 122.

[27] Alemán, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 319.

[28] Cfr. Pastor, F., *Antropología Bíblica*, Estella, Verbo Divino, 1995; Wolff, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, trad. de S. Talavero Tovar, Salamanca, Sígueme, 2ª ed., 1997; Lorda, J.L., *Antropología bíblica*, Madrid, Palabra, 2005.

[29] «La noción de *persona* (...) es cristiana y no hay precedente pagano de ella. La noción de persona se desarrolla dentro del pensamiento cristiano, primero en los padres griegos y luego en la teología-filosofía medieval», Polo, L., *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., 199. Cfr. del mismo autor: «La originalidad de la concepción cristiana de la persona», *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 247-270.

guo y *Nuevo Testamento* conforman la *Biblia*, que es, entre otras cosas, el libro más vendido del mundo. Por eso, aunque sólo fuese por cultura, se debe atender a la antropología subyacente en este legado. Lo radical de la *persona* humana dentro del judaísmo es la *alianza* de Dios con ella; y en el cristianismo la *filiación divina*[30]. La doctrina cristiana ve al hombre como un *ser abierto*, susceptible de ser elevado, y ello merced a la fuente y fin de todo ser, Dios, el Ser[31].

La realidad que subyace en la noción de *persona* es un descubrimiento netamente cristiano. No está en los escritos de los filósofos griegos. Para ellos esa noción (*prosopon*) está tomada del teatro, y designa el papel que el artista desempeña. Los griegos describen al ser humano con el término «hombre» (*antropos*), no con el de «persona»[32]. En el *Antiguo Testamento*, a pesar de contener referencias implícitas, la revelación de las tres Personas divinas no es explícita. El misterio de la Santísima Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) es *revelación neotestamentaria*. Descubrir la trinidad de Personas en la unidad de naturaleza divina es conocer que no son equivalentes la noción de *persona* y la de *naturaleza* divina, puesto que en la unidad de Dios coexisten distintas Personas. No significan lo mismo, por tanto, la noción de *persona* y la de *naturaleza*. Cada Persona divina es Dios, pero las Personas divinas se distinguen entre sí.

A su vez, para dicha doctrina cada ángel es una *persona* distinta, a pesar de que todos ellos sean de *naturaleza* angélica. Se admite también que la *naturaleza* de cada ángel se distingue de la de los demás. En cualquier caso, tampoco coincide la *naturaleza* angélica con el *ser personal* de cada ángel. «El individuo sin especie, es por definición, el Ángel. Es el Arquetipo, el tipo supremo, que ha asumido toda posibilidad de especie, representándola en un ejemplar único, agotando su infinitud en una vez»[33]. La *jerarquía* es lo que distingue a la *naturaleza* de los ángeles, pues ésta no puede distinguirse en ellos sino según un más y un menos.

---

[30] Este rasgo capital no está en otras grandes religiones monoteistas como, por ejemplo, el Islám, para el que la relación del hombre con Dios es de completo *sometimiento*. Cfr. MORALES, J., *El Islam*, Mardid, Rialp, 2001. Tampoco en algunas escisiones del cristianismo, como por ejemplo, el protestantismo, para el que Dios es totalmente Otro. Cfr. Balmes, J., *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea* (vols. I-IV), Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925.

[31] Cfr. DESTRO, A., *Antropologia delle origini cristiane*, Bari, Laterza, 1995.

[32] Cfr. GUERRA GÓMEZ, M., *Antropologías y teología, antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*, Pamplona, Eunsa, 1976.

[33] D'ORS, E., *Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad*, Tecnos, Madrid, 1986, 37-38.

Por eso, en los ángeles no es palmaria la *fraternidad*, pues tanto como personas como en su naturaleza, todos dependen y se describen radicalmente en orden a Dios, es decir, por su *filiación*[34]. Con eso no se quiere decir que el ángel de naturaleza inferir se sienta enteramente desbordado por el de naturaleza superior, y ello porque, como la distinción real entre persona y naturaleza está vigente en ellos, uno de menos dotación natural puede ser más elevado en su persona que otro de naturaleza más activa. Dios no se repite al crear a las personas, y en el caso de los ángeles, tampoco a sus naturalezas. De modo que los ángeles son más *nuevos* que nosotros, porque no son sólo nuevos por su ser personal, sino también por su naturaleza. Por lo demás, la mayor o menor *novedad* hay que medirla siempre por la cercanía personal a Dios, que es el *Nuevo* por excelencia, el Origen, con imposibilidad de envejecer y rejuvenecer[35].

La religión cristiana anuncia también que la segunda Persona de la Santísima Trinidad (al que se le llama Logos, Verbo, Palabra, Hijo del Padre, etc.) se *encarnó*, es decir, *asumió* la naturaleza humana y vivió entre los hombres en un momento determinado de la historia, hace aproximadamente 2.000 años, en un espacio muy concreto, la Judea, norte de Egipto y la Galilea del Imperio Romano del s. I de nuestra era. ¿Por qué asumió nuestra naturaleza? Para restaurar la *filiación divina* perdida tras la caída original de nuestros primeros padres[36], abrirnos a la elevación personal y a la salvación *post mortem*. Además, manifestativamente nos dio ejemplo de vida y enseñó que él es el *Camino* que lleva a Dios. Lo propio del camino es que *se está en él*. Por eso, para ir a Dios (Padre) hay que estar *en* Cristo, en su *presencia*, que no es limitada como la nuestra, sino irrestricta. A esa Persona divina se le ha denominado de varias formas tras su Encarnación: Enmanuel, Salvador, Señor, Jesús, Cristo, Jesucristo, etc. Perfecto Dios y, desde la Encarnación, perfecto

---

[34] En este sentido, el que el gran dragón del que habla el *Apocalipsis* barra con su cola 1/3 de los ángeles del cielo para arrojarlos en el abismo no se debe tanto a su capacidad de persuasión sobre los demás ángeles, como a que éstos otros ya hayan roto personalmente su filiación divina.

[35] Si Dios no se repite, es muy improbable que asigne un mismo Angel Custodio a varias personas humanas distintas a lo largo de la historia. Por eso si no tratamos al nuestro, nuestra pérdida de co-existencia personal con él no puede ser enmendada por otra persona humana. Sin embargo, nuestro desagradecimiento personal a nuestro Angel no le afecta a él ontológicamente, pues ya se ha dicho que más que la fraternidad al ángel lo mide la filiación, y es claro que ésta en su caso no admite olvidos.

[36] Cfr. SAYÉS, J.A., *Antropología del hombre caído: el pecado original*, Madrid, Editorial Católica, 1991.

hombre. Pensar en Cristo ayudó en buena media a los cristianos a conocer al hombre. En efecto, *si en Cristo se distingue entre Persona* (la divina) *y dos naturalezas* (divina y humana), *ello indica que persona no equivale a naturaleza.* Por tanto, esa distinción debe darse asimismo en el hombre. Por lo demás, Cristo no sólo ayuda a conocer mejor al hombre, sino que, como Dios que es, puede revelar el hombre al propio hombre[37].

Por otra parte, la Revelación divina, desde el *Génesis*, nos muestra que la *naturaleza* humana es propia de la *especie* hombre, y que no coincide con cada *persona* humana. En efecto, la *naturaleza* humana es *dual*, constituida por *varón* y *mujer*, pero cada *persona humana*, como tal, no es dual, sino única e irrepetible, novedosa. Así, Adán y Eva son dos personas, aunque constituyen entre ambos una única naturaleza, la humana, pues ninguno de los dos tiene la naturaleza humana completa. Por eso ninguno de los dos es viable por separado. Lo cual permite ver a las claras que en el hombre *persona* tampoco equivale a *naturaleza.* Si la naturaleza humana no es viable de modo independiente, por ella el hombre es social, debido a la *comunidad de origen.* Por consiguiente, la *familia* es una institución *natural*[38], no un invento social trasnochado.

Es pertinente, por tanto, establecer en el hombre la distinción entre *persona* y *naturaleza.* Ambas realidades no se confunden porque no se reducen una a otra. Si bien todo hombre es persona, no toda persona es hombre (pues los *ángeles*, por ejemplo, también son personas, pero no hombres). *Persona*, según la concepción cristiana, es *cada quién.* Alguien distinto de todos los demás, aunque abierto a ellos. Capaz, por tanto, no sólo de conocerse y amarse a sí, sino también a los demás y a Dios. La *persona* humana *es* un *acto de ser* que *tiene* un alma y un cuerpo. Hay una unidad profunda entre alma y cuerpo y más aún entre persona y alma[39]. Cada persona es creada directamente por Dios en el instante de la concepción. El hombre es el centro de la creación visible y, a diferencia de la realidad física, la persona humana no se describe

---

[37] Cfr. Concilio Vaticano II. C.D. *Gaudium et spes*, n. 22.

[38] En el texto se alude a la familia *natural.* Como se ha anotado, también existen familias humanas de índole *personal*, y es claro que los vínculos de unión entre éstas son superiores a los de la natural. En efecto, la natural responde a la filiación humana (herencia biológica); la sobrenatural, en cambio, a la filiación divina personal.

[39] Con la muerte se rompe la unión cuerpo-alma, pero no la de alma-persona. Al alma pertenecen las potencias superiores de la inteligencia y voluntad y, como se ha indicado en el Tema 1, tras la muerte estas potencias permanecen vinculadas a la persona humana. Ello indica que tales potencias nacen del alma y ésta es potencia respecto de la persona. Al alma se la puede llamar *esencia*, y a la persona, *acto de ser.*

tanto por su relación con la *nada*, sino ante todo por su relación con *Dios*. En efecto, el hombre no fue, como el mundo, creado de la nada (*ex nihilo*), sino de Dios (*ex Deo*), esto es, teniendo a Dios como modelo. En suma en el hombre, la *persona* es lo radical. Los rasgos *radicales* de la persona no se reducen a las características que distinguen a la *naturaleza humana*.

Pasemos ahora a recordar escuetamente algunos de los autores destacados de este periodo y a presentar, también de modo muy breve, alguna de sus aportaciones, pues centrarnos detenidamente en ellos sería, desde luego, muy interesante, si bien impracticable dado nuestro propósito de presentar una síntesis histórica de las claves antropológicas de cada época. Entre los antropólogos del primer período cristiano destacan San Justino[40] y San Ireneo[41]. Además de apologistas frente al judaísmo influyente y al paganismo imperante, son grandes cabezas, grandes humanistas. Posterior es Boecio (s. V-VI), quien describe la *persona* con rasgos de la *naturaleza* humana[42]. Otros, como San Agustín, perfilan la intimidad humana con la palabra *corazón*, siendo la clave de su antropología la imagen divina en el hombre[43]. San Juan Damasceno, por su parte, último de los Padres de la Iglesia (s. VII-VIII), distingue netamente entre persona (*hipóstasis*) y naturaleza (*physis*) [44]. Pese a la pluralidad de matices, para ellos la persona es *cada quién*, el ser irrepetible e irreductible a la *humanidad*, a lo común de los demás hombres. Es propio de la *naturaleza humana* la corporeidad, los sentidos, los deseos sensibles, etc., pero no la *persona*. Los griegos desconocieron este hallazgo, pero los modernos –como veremos más adelante– lo olvidaron en buena medida. A pesar de esta pérdida, esta averiguación es genial, no sólo en lo que respecta a su valor íntimo, sino a las repercusiones sociales que ese descubrimiento reporta. Demos cuenta de ello.

La inmensa *dignidad* de cada *persona* y el respeto a su *libertad* es conocida y respetada por los primeros cristianos. En efecto, desde el cristianismo no es más digno el señor que el esclavo, el varón que la mujer,

---

[40] Cfr. AYÁN, J.J., *Antropología de San Justino*, Córdoba, Monte de P. y C. de Ahorros, 1988.

[41] Cfr. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid, Ed. Cat., 2ª ed., 1997.

[42] Para BOECIO, «el último romano», figura central en el periodo de transición de la antigüedad a la Edad Media define la persona como «*sustancia individual de naturaleza racional*», (*Liber de persona et duabus naturis*, c. III, II, *Contra Eutychen et Nestorium*, PL MG., 64, 1343 C).

[43] Cfr. DOLBY, M.C., *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2002.

[44] Cfr. *De fide ortodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

el joven que el adulto, etc. La historia ha dado cuenta de ello por contraste, pues es claro que en diversos movimientos ideológicos, políticos, etc., contrarios al cristianismo (ej. *materialismo ateo, nacionalsocialismo, laicismo*, etc.) o en las religiones que lo han combatido (ej. el *Islam*) desaparece la dignidad de cada uno, y tiende a aparecer la ley del más fuerte en cualquier ámbito[45]. De ese modo se atropellan las libertades, sobre todo las de los más débiles (mujeres, niños, ancianos, enfermos, los no nacidos, los más pobres, etc.). Algunos otros descubrimientos netamente cristianos y de gran relieve para la antropología fueron, entre otros los siguientes: la noción de *creación*, el sentido de la *religión*, la visión de la *historia*, del *trabajo*, etc. Describámoslos sucintamente.

a) La noción de *creación*. Aunque se puede llegar a descubrir por conocimiento natural (*metafísica*), es decir, sin ayuda de la fe sobrenatural, la verdad de que el universo y el hombre son criaturas de Dios, al margen de la Revelación judeo-cristiana no se conocía. Si el hombre pasa a considerar desde ese momento que el cosmos es una criatura, y que está, además, está subordinada al propio hombre, entonces se desacraliza la visión cósmica precedente en la que el hombre era tenido como una pieza minúscula del universo y subordinado a él. Ahora, en cambio, se ve que el mundo es para el hombre, y éste para Dios. De modo que el hombre sólo debe someterse a Dios y en modo alguno debe rendir culto al cosmos (Tierra, Sol, Luna, astros, etc.). Esto, si se entiende bien, impulsa enormemente la investigación científica sobre el universo; si mal, en cambio, se procede a la explotación desordenada y abusiva del mundo. Por contraste, cuando en la modernidad se olvida este legado, se vuelve a la visión del hombre como un ser intracósmico. La filosofía de Nietzsche, por ejemplo, es sumamente ilustrativa, pues en ella el *yo* está enteramente subordinado a una voluntad de poder cósmica, universal, impersonal, y ésta regida por el tiempo del eterno retorno.

b) El sentido de la *religión*. El judaísmo y el cristianismo, en sentido estricto, no son una religión natural[46]. En efecto, la religiosidad natural humana es la búsqueda *natural* de Dios por parte del hombre. En

---

[45] Cfr. al respecto mi trabajo: «El crepúsculo de las idolatrías», IV Congreso de Fe cristiana y cultura contemporánea, Universidad de Navarra, 2003 (en prensa).

[46] Por eso «ellos (los Padres de la Iglesia) no han añadido primariamente el cristianismo al ámbito de la religión, porque no la consideraban como una de las religiones, sino que lo han agregado al proceso concluyente de la razón», RATZINGER, J., «Cristo, el Redentor de todos los hombres», en *Caminos hacia Jesucristo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004, 72.

cambio, la judeocristiana invierte los términos, pues ahora se trata de una búsqueda sobrenatural del hombre por parte de Dios. Esa búsqueda se manifiesta en la historia. Se trata de la *Revelación* divina. La búsqueda lo es *de cada hombre* y a través de cada hombre (Abrahám, Isaac, Jacob, David, los Profetas, los Apóstoles, etc.). Es Dios quien elige, quien ama primero[47], no sólo sin mérito alguno por parte de cada hombre, sino contando con muchos y graves deméritos. Y esa elección, es superior a toda otra realidad creada, incluso a las más queridas, como pueden ser los hijos[48]. Ahora ya no será, pues, el hombre quien con más o menos suerte tantee aproximarse a Dios buscando determinados derroteros, sino que es Dios quien se acerca al hombre, convive con él, y le muestra, en concreto, cual es el mejor camino de alcanzar a ser perfecto, feliz, susceptible de vivir de cara a Dios y de endiosarse. Por ello, tras la Revelación cristiana, *las religiones pierden sentido*[49]. En efecto, si Dios mismo funda una sociedad (la Iglesia) para hacer más asequible al hombre la bienaventuranza, de comprender esto, pierde sentido cualquier otra organización religiosa humana, porque la Iglesia, al estar asistida por Dios, es perfecta e imperecedera como camino a Dios, a pesar de los defectos personales de todos y cada uno de sus miembros humanos. Precisamente tal cúmulo de defectos es una buena prueba de que la Iglesia no es una sociedad meramente humana, porque a pesar de ellos es incólume y subsiste siempre. ¿Por qué tal perennidad? Precisamente porque la funda Dios (Cristo), y como él es eterno, la fundación la sigue asistiendo.

c) La visión de la *historia*. Antes del cristianismo la concepción del tiempo es cíclica, repetitiva; no caben novedades radicales: no hay nada nuevo bajo el sol (*nihil novum sub sole*[50]). Sin embargo, con el cristianismo se descubre que cada *persona* es la mayor novedad; ésta es sin precedentes y con un *futuro* histórico y metahistórico humanamente impredecible. En efecto, una novedad sin futuro no es tal. De modo que a partir de este momento el hombre mira más al futuro que al pasado o al presente, pues se sabe proyecto[51]. La visión del tiempo y de la historia se

---

[47] «Nos diligimus, quoniam ipse prior dilexit nos», I *Jn*, cap. 4, vs. 19.

[48] «Siempre el provecho común/ de la Religión Cristiana/ importó más que los hijos», GUILLÉN DE CASTRO, *Las mocedades del Cid*, Madrid, Taurus, 1988, 141.

[49] Las demás religiones siguen teniendo sentido para quienes desconocen la Revelación, pero es claro que si ésta se admite, todas las demás quedan en un segundo plano.

[50] *Eclés*, cap. 1, vs. 9.

[51] Cfr. MONDIN, B., *Antropologia filosofica: l'uomo, un progetto impossibile?*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 2. ed., rivista, corr, aggiornata, 1989.

vuelve optimista, *esperanzada*. Y, en consecuencia, el hombre se concibe a sí mismo como *esperanza*. Cuando la sociedad renacentista pierde la savia cristiana se vuelve pesimista, desesperanzada; se empieza a aceptar el parecer de que «cualquier tiempo pasado fue mejor»[52], mientras que lo único seguro es que fue anterior... Incluso, filosóficamente, en la Filosofía Moderna, se vuelve a postular que el tiempo es cíclico: recuérdese el aprecio hegeliano por el círculo[53] o el *eterno retorno* nietzscheano[54]. Nuestra sociedad es en exceso sentimental, romántica, y el *quid* del romanticismo es no pocas veces la añoranza respecto de lo perdido o de lo que se pudiera haber sido o conseguido y ya no hay vuelta atrás. También en filosofía existen actualmente muchos pensadores de temperamento melancólico, rutinario, entrometidos en unos quehaceres que les van provocando la pérdida de la ilusión por alcanzar grandes verdades, y ello a pesar de que su ritmo y carga laboral[55]. Sin embargo, la clave de un filósofo maduro no es afirmar que ha tenido una *vida lograda*, sino saber que *cualquier éxito es prematuro*[56].

d) El *trabajo*. Antes del cristianismo el trabajo manual (agricultura, ganadería, construcción, artesanía, etc.) se reservaba en buena medida a los esclavos, por considerarlo de poco valor. Es sabido que los siervos no eran valorados como ciudadanos. Carecían de carta de ciudadanía y no podían dedicarse a tareas liberales, políticas, etc. Sin el cristianismo el trabajo servil era tenido como una obligación, una imposición externa, con la que había que cumplir inexorablemente. Por su parte, el trabajo de los hombres libres (política, artes, enseñanza, etc.) era tenido como un escenario de autorrealización personal. Con el cristianismo, en cambio, todo trabajo honrado adquiere un valor enteramente distinto, pues

---

[52] MANRIQUE, J., *Coplas que hizo Jorge Manrique a la muerte de su padre*, 1ª ed. crítica con un estudio de su transmision textual por Vicente Beltrán, Barcelona, PPU, 1991.

[53] Cfr. HEGEL, F., *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. de C. Díaz, Madrid, Alhambra, 1987.

[54] Cfr. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, 303. Para la rectificación de ese postulado cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.

[55] Más aún, algunas corrientes de pensamiento actuales usan como método el análisis de los textos (*hermenéutica*, análisis del lenguaje, metodología para el estudio de los escritos de pensadores célebres, etc.), pero es claro que los textos pertenecen al pasado. En suma, la mucha exégesis histórica y pocas averiguaciones de fondo pueden provocar la melancolía y la falta esperanzada de saber respecto del futuro. La mejor actitud frente a un texto –el presente también– es superarlo.

[56] Esa tesis vale tanto para el estado del primer hombre antes de la caída como para el estado posterior que nos caracteriza a nosotros, e incluso de cara a la eternidad, pues siempre podemos ser más elevados.

ahora se trata de cumplir bien un *encargo divino*. Además, la dignidad del trabajo se mide por la dignidad de quien lo realiza, más que por el mismo trabajo, sea éste de mayor o menor relevancia social[57]. Cristo mismo dio ejemplo de ello escogiéndose un trabajo manual de artesano. Esta mentalidad era neta entre los primeros cristianos, aunque posteriormente en la Edad Media se olvidase y reapareciera de nuevo la distinción entre señores y siervos, entre artes liberales y serviles; la Edad Moderna aceptó y prolongó esta distinción, pues unos hombres devienen esclavos (proletariado) de los otros (burguesía). Que esta dicotomía ha sido la posición mantenida por el *liberalismo* y el *marxismo* (también por el *capitalismo*, *socialismo*, los *regímenes burocráticos*, las dictaduras, etc.) parece quedar tan fuera de toda duda[58], como claras han sido las reiteradas criticas de esos errores por parte del Magisterio de la Iglesia.

4. La antropología en la Edad Media

La deuda con el *cristianismo*, en lo que al apogeo de este ámbito epocal se refiere, comporta que los autores cumbre cifren lo distintivo del hombre en su *ser*, no en su *tener* o en su *obrar* (ya sea éste racional, volitivo o pragmático).

La llamada Edad Media es una época histórica que, al margen del *periodo de transición* (que abarca desde el s. VI al VIII d. C.), está comprendida entre los siglos VIII y XIV. Esta época está marcada por el agotamiento del legado romano y el nacimiento de un nuevo modo de pensar coincidente con el *renacimiento carolingio*, nacido en Francia y que posteriormente repercutirá en toda Europa. Se suelen distinguir varias etapas medievales: a) *El renacimiento carolingio*, circunscrito a Francia y sus alrededores (s. VIII y IX). b) El de la *renovación espiritual* (s. X-XII), con un área geográfica más europea. c) El de *esplendor* (s. XIII), que gira en torno a la *universidades*. d) La llamada *Baja Edad Media*, (s. XIV), con epicentro también en las universidades, aunque este último periodo, en cuanto a la filosofía y a la concepción del hombre se refiere, ya no es encuadrable en la época medieval, sino que abre la puerta a la

---

[57] Cfr. Chirinos, M.P., *Antropología y trabajos*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 157, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

[58] Cfr. Polo, L., *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa*, Cuadernos Empresa y Humanismo nº 2, Pamplona, 1987.

Edad Moderna. Por eso es conveniente relegarla para el próximo epígrafe.

En los principales pensadores de este periodo está incoada, aunque no en todos desarrollada y bien resuelta, la distinción real entre *esencia* y *acto de ser* en el hombre (Avicena, Alejandro de Hales, S. Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino[59], etc.), es decir, entre aquello que es en el hombre del ámbito del *disponer* y aquello que es su *ser*. Al tipo de filosofía de este periodo que busca el *ser* se la ha denominado *realismo*. El hombre ya no es considerado como una pieza más del cosmos –como en el periodo griego–. El alto concepto que del hombre se tiene, como centro de la creación visible, es común denominador de todos los autores. Se concibe como un *microcosmos* que compendia todas las notas de lo sensible y de lo espiritual.

Una característica común a los diversos autores *cristianos* de este periodo por lo que a antropología se refiere es que cuentan con el descubrimiento cristiano de la *persona*. *Persona* ya no es sinónimo de *hombre*, sino de *cada quién*. Además, conciben al hombre como un ser *abierto a la trascendencia* («*capax Dei*»), asunto nada extraordinario en esta época, sino normal, pues «es muy connatural en el hombre la inclinación a su Dios, como a su principio y su fin, ya amándole, ya conociéndole»[60]. Ello implica, a la par, una visión optimista y esperanzada del hombre, pues como enseña Zubiri «la cuestión acerca de Dios se retrotrae a una cuestión acerca del hombre»[61]. Distinciones teóricas entre autores obviamente no faltaron[62] (lo cual es síntoma de salud mental, pues es claro que los que menos piensan son los que más copian, y no precisamente

---

[59] Cfr. ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1997; HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Pamplona, Eunsa, 1997; LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático*, Roma, Apollinare Studi, 2001; GARCÍA-VALDECASAS, M., *El sujeto en Tomás de Aquino, Pamplona*, Eunsa, 2003; FORMENT, E., *Ser y persona*, Barcelona, Ed. Universitat de Barcelona, 1982; VANNI ROVIGHI, S., *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

[60] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 95.

[61] ZUBIRI, X., «En torno al problema de Dios», *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994, 423.

[62] Por ejemplo: con San ANSELMO DE CANTÉRBURY (s. XII) asistimos por primera vez a la distinción entre *esencia* y *existencia*. ALEJANDRO DE HALES (XIII) distingue entre *ser* y *obrar*; San ALBERTO MAGNO (XIII) entre *esencia* y *acto de ser*, dotando de superioridad a la esencia. La distinción real *esencia-acto de ser* (*essentia-actus essendi*) está incoada en San BUENAVENTURA y es explícita en Sto. TOMÁS DE AQUINO, quien sostiene la superioridad del acto de ser sobre la esencia, aunque esta distinción real la aplique escasamente a la antropología.

lo mejor). Otros temas humanos tratados por los medievales fueron el ser relacional del hombre, su visión de la sociedad, de la ética y política, del lenguaje, de la vida práctica, cultura, historia, etc. Además de los pensadores mencionados más arriba destacan San Buenaventura, que concibe la vida humana como itinerario de la *mente* hacia Dios[63], y Escoto, que la percibe como el itinerario de la *voluntad* hacia el ser divino[64].

Pero no todas las concepciones medievales del hombre fueron cristianas. La *filosofía árabe* de los s. XI-XII, en sus más netos representantes (Avicena y Averroes), seguramente en contra de lo que pretendían, lejos de enaltecer con su filosofía a la persona humana, favorecieron la *despersonalización* del hombre, por intentar identificar lo nuclear de cada quién con lo propiamente divino. En efecto, se trata de una interpretación muy peculiar del *intelecto agente* descubierto por Aristóteles, es decir, del *conocer personal* humano, pues admitían que nuestro conocer es enteramente *pasivo*, y que el único conocer *activo* es el divino, que refleja su luz en nuestras mentes como en un espejo. Sin embargo, la pasividad cognoscitiva no es humana, pues si no es el hombre el que conoce, no es persona, ya que no puede ser responsable. Con ello no sólo se volvía deleznable la *antropología*, sino también –como advirtió Tomás de Aquino– la *ética* y la *política*[65]. Por su parte, la *filosofía judía* de esta época recibió en algún autor (Maimónides es un caso prototípico) el influjo completo de los árabes, mientras que en algún otro (Avicebrón, por ejemplo) acogió el de los neoplatónicos. En suma, de modo parejo a como el Corán supone «un proceso de reducción de la divina Revelación que en él se lleva a cabo»[66], así la antropología árabe y judía de este periodo es una reducción del alcance que puede tener la aristotélica, desarrollo que intentan llevar a cabo precisamente los pensadores cristianos medievales del s. XIII.

Con todo, a pesar de las correcciones que las doctrinas árabes recibieron por parte de los pensadores cristianos y de las autoridades ecle-

---

[63] Cfr. GILSON, E., *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1948.

[64] Cfr. MIRALBELL, I., *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

[65] «Si el intelecto agente es cierta sustancia fuera del hombre, toda obra del hombre depende de un principio extrínseco. Por tanto, el hombre no será agente de sí, sino acto de otro. Y de ese modo no será señor de sus actos, ni merecerá la alabanza o el vituperio; y perecerá toda la ciencia moral y el diálogo político, lo cual es inconveniente», *S. C. Gentes*, l. II, cap. 76, n. 20.

[66] JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, ed. cit., 106.

siásticas, a finales del s. XIII el *averroísmo* campea a sus anchas en las universidades europeas. El conocer humano se concibe pasivo, incapaz de conocer los grandes temas por sus propias fuerzas, a menos que sea iluminado. Además, comienza a creerse que esa iluminación ya no es natural –como opinaban los árabes precedentes– sino exclusivamente sobrenatural, es decir, debida sólo a la luz de la *fe*. Como se podrá apreciar, esta opinión es netamente moderna (semejante, por ejemplo, a la de Lutero). En efecto, en la modernidad se tiende a creer que las realidades superiores al hombre no se puede conocer naturalmente. Por tanto, ese ámbito no se cosiderará objeto de la filosofía, sino de la fe (para quien la acepte) y, por tanto, de la teología. De ese modo se consolida un abismo artificial, que se supone insalvable, entre la filosofía y la teología, entre la *razón* y la *fe*. A este error, reiteradamente denunciado por la doctrina católica, se le ha llamado *fideísmo*. Por lo demás, es claro que esa mentalidad ha llegado hasta nuestros días[67].

5. La antropología en la Baja Edad Media, en el Humanismo y en el Renacimiento

Los grandes hallazgos antropológicos del esplendor de la mejor *escolástica* quedaron ocultos en el s. XIV. Los monumentales temas medievales (el *ser* humano, por ejemplo) ya no inspiran. La apertura constitutiva del hombre a Dios, explícita a lo largo de toda la Edad Media, se eclipsó desde el s. XIV. El periodo de la historia de la filosofía que media desde el s. XIV hasta el s. XVI, o principios del XVII como máximo, a pesar de los variados matices de los diversos ambientes culturales, tiene un común denominador que vertebra las peculiaridades: concibe que lo nuclear del hombre es su *obrar*. El enfoque antropológico desde el s. XIV obedece a unos parámetros que son nuevos, incluso opuestos, respecto de los planteamientos anteriores, y que son los que se transferirán a la Edad Moderna y hasta nuestra época. En este sentido puede sostenerse que la Edad Moderna tiene su inicio, o como mínimo sus precedentes, en el s. XIV. Desde ese siglo, fundamentalmente con Ockham, la concepción del hombre ya no se centra, pues, en el *ser*, sino

[67] Una reciente corrección de esa tesis la ha llevado a cabo Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio*, donde declara: «la razón y la fe... no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios», *Fe y razón*, Madrid, Palabra, 1998, nº 16, 31.

de manera exclusiva en el *actuar*. Los pensadores cristianos de la época precedente no se olvidaron del actuar. Sabían que el interés no es execrable, pero lo subordinaron a algo más valioso: el saber.

Si los pensadores del s. XIII conciben al hombre como abierto cognoscitivamente a la *trascendencia* –por eso intentaron poner la filosofía al servicio de la teología, y se esforzaban por aunar la *razón* con la *fe*–, los del XIV niegan esa *apertura* natural y separan la razón de la fe. Derivado de ello, ya no se concebirá la vida humana como *vía hacia Dios*, ni, consecuentemente, como búsqueda del propio sentido personal, sino como *vía hacia el ámbito del interés*. Pero si éste se toma en exclusiva, «el interés es el rey de los vicios, a quien todos sirven y le obedecen»[68], metal bajo que parece embrutecer hasta el amor más sublime[69]. Si se acepta que ya no se puede conocer *teóricamente* (contemplativamente) el sentido de lo real, lo que queda es aferrarse a un conocer *práctico* que domine lo mundano. Por eso se intenta conocer sólo *prácticamente*, y se tiende a subordinar el conocer práctico al ámbito del interés económico, cultural, político, etc. El *Humanismo*, s. XIV-XVI, y el *Renacimiento*, s. XV-XVI, salvo laudables excepciones, aceptaron en buena medida lo esencial de las tesis ockhamistas en este punto. No es que el obrar o el trabajo sean negativos. Son una realidad muy noble y entrañablemente humana –como se verá en el Capítulo 12–, y precisamente por la importancia que en este periodo se da a la actividad humana son laudables sus protagonistas, pero no hay que perder de vista que el trabajo (manual, político, artístico, etc.) es *medio*, no fin, y que, por tanto, se debe subordinar a las instancias humanas más elevadas, pues éstas no se reducen al hacer, ya que el hombre no es lo que él hace: nadie se reduce a sus obras.

En la Baja Edad Media se produce el despertar de la modernidad, o una nueva vía, a la que sus protagonistas llaman *vía moderna*, caracterizada por el *nominalismo*[70]. Se denomina así porque «interpreta las ideas

---

[68] BALTASAR GRACIÁN, *El Criticón*, ed. cit., 345.

[69] «El interés, metal bajo mucho más que ningún acto de amor. La causa, porque el acto de amor puede ser flaqueza; el interés no puede no ser bajeza», *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, n. 762, 167.

[70] La tesis noética de esta corriente mantiene que nuestras ideas *suponen* por la realidad, pero que no son *intencionales* respecto de ella. Se trata del *representacionismo* que se aceptará en diversas corrientes de filosofía modernas. Según ese postulado, sólo podemos conocer nuestras ideas, pero no la realidad tal como ella es, salvo el caso de las realidades singulares, que se conoce, según Ockham, por *intuición*, que –según él– es un acto propio de la *voluntad*. Cfr. POLO, L., *Nominalismo, realismo e idealismo*, Pamplona, Eunsa, 4ª ed., 2001.

como meros nombres comunes que aplicamos a las cosas, carentes de contenido inteligible»[71]. Esta concepción dará lugar posteriormente en filosofía al *empirismo* y al *idealismo*, y en teología al *naturalismo* y al *fideísmo*. Afirmada tras el s. XIII la celebridad de la filosofía tomista, los autores que en este siglo XIV destacan son, o bien discípulos rebeldes que quieren ir más allá de lo descubierto por Tomás de Aquino, como es el caso de Meister Eckhart[72] (cuyo empeño es loable, aunque sus soluciones no siempre sean mejores que las tomistas), o bien opositores tajantes a sus planteamientos, como es el de Ockham[73] (cuyo empeño filosófico y soluciones se muestran más faltos de rigor que en la tradición precedente). En cuanto a la *vía moderna*, cabe reseñar que se adoptó en buena parte de las universidades europeas durante los siglos XIV, XV, e inicios del XVI, a pesar de las reiteradas prohibiciones eclesiásticas. Así suelen ser las cosas, a la claridad del Magisterio sigue la fidelidad de los fieles, pero también suelen suceder deficientes interpretaciones cuando no desobediencias. Con todo, lo que es de agradecer es que tales desajustes no pasen de excepciones[74].

Por otra parte, la vida humana práctica y sus problemas cotidianos, especialmente los de índole social, fueron el centro de atención de los autores más destacados del llamado *Humanismo*, en especial de los del s. XVI. Fue éste un movimiento europeo iniciado en el s. XIV y que se desarrolló durante el XV y el XVI. Se trata de una reacción contra la crisis social, política y ética que recorría la Europa de estos siglos. Los autores pretendían fines pedagógicos de la sociedad. Es el caso de Petrarca

---

[71] Cfr. CORAZÓN, R., *Filosofía del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2002, 30.

[72] Para Meister ECKHART lo primero ya no parece ser el *ser*, sino el *conocer*. Es precursor de la modernidad en cuanto a la hegemonía del *conocimiento* se refiere. Cfr. LOSSKY, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960; DELLA VOLPE, G., *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952.

[73] Para OCKHAM lo primero ya no es el *ser*, sino el *querer*. Es precursor de la modernidad en cuanto a la preheminencia de la *voluntad*. Cfr. WEINBERG, J.R., *Ockham, Descartes and Hume: self-knowledge, substance, and causality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1977.

[74] No es *heterodoxia* intentar desarrollar los descubrimientos clásicos habidos, como no es *ortodoxía* (sino estrechez de miras o rigidez mental; en el fondo, falta de luces) quedarse únicamente con los esquemas y formulaciones lingüísticas de esos hallazgos y repetirlos hasta la saciedad. Los descubrimientos clásicos se deben recuperar, pero no como una pieza de museo sin savia, incrustados en los índices empolvados de los esquemáticos manuales al uso, sino vivificándolos desde dentro para hacerlos progresar. Si lo que se ofrece por ejemplo a los alumnos les aburre, no les estimula a pensar, y se les exige, además, que memoricen lo que ni siquiera el profesor es capaz de aprender..., cedemos ante una actitud más lamentable que universitaria.

en el XIV, y de los tres amigos íntimos a principios del XVI: Erasmo de Rotterdam[75], Santo Tomás Moro[76] y Juan Luis Vives[77]. Todos ellos poseen una concepción nueva del hombre y de sus problemas (políticos, sociales, educativos, religiosos, etc.). Su fuerte es lo que hoy podríamos llamar *filosofía práctica*, un intento de oxigenar la vida social. En *antropología* defienden, a diferencia de otros autores contemporáneos, la inmortalidad del alma y la relación del hombre con Dios, tanto en esta vida como tras la muerte. Pero el grueso de sus ensayos versa sobre la vida ordinaria: las virtudes, las pasiones, la educación, la crítica a la corrupción política y eclesiástica, etc. Loable su proceder; más incluso su ejemplo vital que su testimonio filosófico.

Las palabras clave de los títulos de las obras de Erasmo (adagios, cartas, apotegmas, controversias, urbanidad, enmiendas, genio, elogios, sobre el bien morir, el libre albedrío) manifiestan su talante moralista. Su impronta cristiana se percibe en sus comentarios a la *Sagrada Escritura* y a los Padres de la Iglesia. Lo mismo cabe decir de Tomás Moro (cartas, utopía, etc.), aunque con mayor cadencia cristiana en sus escritos teológicos (La agonía de Cristo, etc.). Y otro tanto hay que reseñar del ilustre valenciano Juan Luis Vives (retórica, arte, concordia-discordia, disensión, instrucción de la mujer, deberes del marido, socorro de los pobres, sueño y vigilia, enseñanza, etc.), aunque sin tanto trasfondo teológico como en los precedentes.

Por su parte, suele decirse del *Renacimiento* (s. XV-XVI) que en el plano cultural alberga un olvido de la cultura recibida a lo largo de la Edad Media a la par que una recuperación, un *renacer*, de la cultura clásica grecorromana. Esa actitud dio como fruto excelentes resultados en toda Europa en el campo de las bellas artes: monumentos, esculturas, pinturas, que todavía hoy podemos admirar. Sin embargo, en filosofía, esta época se desprende de lo mejor del periodo medieval, de las grandes síntesis alcanzadas en el s. XIII, pero desafortunadamente no se despegó del *nominalismo* del s. XIV, que sigue en auge, y tampoco recuperó lo mejor de los clásicos griegos, al menos en lo que a la antropología se refiere, pues da cabida al *naturalismo*, que caracterizó buena parte del *Renacimiento*. *Panpsiquismos* y *panteísmos*

---

[75] Cfr. BOISSET, J., *Erasme et Luther: Libre ou serf arbitre?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; TORZINI, R., *I labirinti del libero arbitrio: la discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze, Olschki, 2000.

[76] Cfr. FONTÁN, A., *Erasmo. Moro. Vives: el humanismo cristiano europeo*, Madrid, Ediciones Nueva Revista, 2002.

[77] Cfr. GUY, A., *Vivès au l'humanisme engagé*, Paris, Segheirs, 1972.

tampoco faltaron dentro de este *naturalismo*. Pero es claro que aceptar el naturalismo en antropología supone olvidar a la *persona* por centrarse en exclusiva en la *naturaleza* humana. Este movimiento ignora, pues, la respuesta a esta pregunta: «¿qué es lo que intentas/, Naturaleza (humana), si tú/ y él (hombre) sois una cosa mesma?/ Es verdad, mas en los dos/ hay hoy esta diferencia:/ que él lo es en particular/ y yo en común»[78].

Un buen representante de la antropología renacentista es Pico de la Mirandola, un humanista preclaro, ducho en metáforas, –entre conciliador y ecléctico– que le tocó vivir en un contexto cultural en que (como en otros tantos momentos de la historia de la filosofía, y en nuestros días) «los filósofos desengancharon la sabiduría de la elocuencia, los historiadores, los retóricos, los poetas la elocuencia de la sabiduría»[79], y en el que él mismo se inclinó por la filosofía, porque –según sus palabras– «sin lengua podemos vivir, acaso no cómodamente, pero sin corazón de ningún modo. No muestra humanidad el que atropella el buen estilo, pero no es hombre el que está limpio de filosofía. Todavía aprovecha una sabiduría pobrísima de voz, pero una insipiente elocuencia (como espada en manos de loco) no puede no hacer grandísimo daño»[80]. En este Conde de la Concordia asoma un tema netamente moderno: la *libertad*. Precisamente ese es el rasgo central con el que caracteriza al hombre: «podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión»[81]. Pero libertad que –como los clásicos y los modernos– vincula a las acciones humanas externas[82]; que es, por tanto, de índole predicamental, no trascendental.

Por otro lado, la *Reforma Protestante*, como el Renacimiento, también se opuso a la filosofía escolástica de la Edad Media, aunque por un motivo distinto. No fue, como en aquél caso, por una concepción naturalista del hombre, sino por una contraria visión espiritualista (*fideísmo*). El iniciador de esta agitación social que conmocionó a Europa, promovió guerras de religión y, entre otras cosas, diezmó a los campesinos alemanes por oponerse al protestantismo, fue, como es bien sabido,

---

[78] CALDERÓN DE LA BARCA, P., *El diablo mudo*, Pamplona, Ed. Reichenberger-Kassel, 1999, 131.

[79] PICO DE LA MIRANDOLA, «Carta a Hermolao Barbaro», en *La dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984, 154.

[80] *Ibid.*

[81] «Oración sobre la dignidad del hombre», *en La dignidad del hombre*, ed. cit., 105.

[82] Cfr. *Ibid.*, 120.

Martín Lutero (s. XVI). Este autor descalificó la razón humana oponiéndola a la fe. Su tesis antropológica es bien conocida: la naturaleza humana está enteramente corrupta. No obstante, de ser coherente con lo que menta ese postulado, habría que mantener que este enunciado de ningún modo puede tenerse por verdadero, pues por ser fruto de una naturaleza humana, estaría corrupto; no sería más que el producto de un acto infame de la razón, «la prostituta del diablo», según Lutero. Como se aprecia, el *naturalismo* y el *fideísmo* son, en el fondo, visiones parciales del hombre: o sólo razón, o sólo fe, y ambas a poco gas, seguramente porque «el amor y la fe, en las obras se ve»[83]; obras de las que prescindía la teología luterana.

De este tipo de reduccionismos tampoco escapó alguna *filosofía política* de la época como la de Maquiavelo (s. XVI), modelo de oportunismo político (cfr. *El príncipe*), que, por lo demás, no parecía gustar mucho a los clásicos castellanos[84], pero que tanto ha influido en la política moderna posterior de tantos estados y naciones. Otros pensadores, Vitoria (s. XVI) por ejemplo, atenderán más a la fundamentación de todo derecho en el *natural.* Intentarán, por tanto, el estudio completo de la *naturaleza* humana. En eso nuestra época tiene bastante que aprender o, al menos, que recuperar, pues por no atenerse los juristas a la naturaleza humana, bastante de nuestro derecho parece tuerto... Nótese, a título de ejemplo, que la disciplina de *Derecho Natural* brilla hoy por su ausencia hasta en las más prestigiosas universidades, y que, desde luego, no informa a las demás materias de jurisprudencia. Otro asunto preocupante en aquel momento histórico era el *derecho de las gentes* indígenas tras el descubrimiento de América. Sobre este tema se ocupan varios escritos de Vitoria. En virtud de ello, a este autor se le puede considerar como el fundador del derecho internacional. Varios textos de *Suárez* (s. XVI) versan también sobre ese asunto.

La llamada *escolástica renacentista*, (s. XVI-XVII), no sólo impulsó el Concilio de Trento, que dio lugar a una ajustada rectificación católica

---

[83] CORREAS, G., *op. cit.*, 254. «Preciso es: el que mal obra/ que a la fe la espalda vuelva», CALDERÓN DE LA BARCA, P., *El diablo mudo*, Pamplona, Ed. Reichenberger-Kassel, 1999, 138. Las obras de la razón, la filosofía, también son obras, y con mayor motivo que los productos culturales.

[84] «Éste es un falso político llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. ¿no ves cómo ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y, bien examinados, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y de pecados», GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 165.

de la reforma protestante, y a un ecumenismo bien entendido[85], sino también a un rejuvenecimiento de la especulación escolástica medieval. Destacaron autores como el ya citado Vitoria, entre otros como Cayetano, Silvestre de Ferrara, Soto, Báñez, Molina, Cano, Carranza, Luis de León, etc., todos ellos en el s. XVI. En *antropología* su punto neurálgico tal vez sea el intento de armonizar la *libertad* humana con la *gracia* divina. Sin embargo, la discusión medieval más importante recuperada en esta época de cara a la antropología gira, seguramente, en torno a la distinción real tomista entre *esencia-acto de ser*, aunque todavía poco referida al hombre.

Esa distinción estuvo sometida a vaivenes en esta segunda escolástica. En efecto, pensadores como Capreolo, Silvestre de Ferrara, Soncinas, Ledesma, Báñez, Sutton, por ejemplo, la aceptaron como una distinción real en sentido fuerte[86]. Por otra parte, filósofos tales como Vitoria, Soto, Cano o Guevara la aceptaron en sentido menos fuerte[87]. Aún hubo otros, como Cayetano, en los que parece haber una oscilación al respecto. Opuestamente a los precedentes, fue Suárez quien la negó abiertamente. Junto a esos pensadores, este periodo cuenta con grandes santos, reseñables aquí sólo porque fueron buenos conocedores de la intimidad humana. Entre ellos cabe destacar a San Juan de la Cruz[88] y a Santa Teresa de Jesús[89]. En el caso de la santa de Ávila, por ejemplo, lo que ella declara en *Las Moradas* acerca de las diversas capas, estancias o murallas que rodean al castillo interior, concuerda con lo expuesto sobre las dualidades humanas. Y es que los santos no pasan de moda, porque al acercarse tan íntimamente al *Nuevo*, su doctrina siempre es nueva.

---

[85] Algunos católicos de esa época intentaron, aunque con escasa acogida, acercar las posiciones entre protestantes y la Iglesia de Roma, pero sin aguar el mensaje católico, porque sabían que las verdades que sostenían los protestantes no respondían a una fe completa. En efecto, «solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de salvación, puede alcanzarse la plenitud total de los medios de salvación. Creemos que el Señor confió todos los bienes de la Nueva Alianza a un único colegio apostólico presidido por Pedro, para constituir un solo Cuerpo de Cristo en la tierra, al cual deben incorporarse plenamente los que de algún modo pertenecen ya al Pueblo de Dios», Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, 3.

[86] Entendían el *esse*, bien como *acto último*, bien como *acto primero*, o incluso en ambos sentidos.

[87] Es decir, bien como una distinción entre una *cosa* y su *acto*, o bien entre una *cosa* y su *modo*.

[88] Cfr. CEPEDA, J., *Antropología de San Juan de la Cruz*, Avila, Inst. Gran Duque de Alba, 1988.

[89] Cfr. TESESA DE JESÚS, *El castillo interior*, Burgos, Monte Carmelo, 1990.

6. La antropología en la filosofía moderna

Se puede establecer que la filosofía moderna va desde el s. XVII al XIX, desde Descartes hasta Hegel. Se caracteriza antropológicamente esta época, en líneas generales y a pesar de su variedad, por el papel hegemónico de la *operatividad humana* centrada, sobre todo, en la *racionalidad*. No es la *persona*, sino su *razón*, lo que ahora importa. Si lo propiamente humano para la mayor parte de estos autores es la *razón* (para otros como Descartes[90] o Malebranche es la voluntad; y para Pascal[91], el corazón), debe ser ella lo más alto, lo más propiamente humano y, por eso, debe ser *autónoma*, independiente, autosuficiente, emancipada. Son, pues, intentos de autofundamentar la razón. Pero si la razón se supone autónoma, no deberá estar fundada por nadie, y a nadie deberá rendir cuentas[92]. Se atiende a continuación a exponer de manera sucinta la antropología de las diversas corrientes, no –por razones de espacio– a la de los diversos pensadores que las conforman, aunque se aludirá a título de ejemplo a la concepción del hombre de alguno de ellos.

Derivadamente de la visión racionalista, el hombre será interpretado como *fundamento* y, por ello, autónomo e independiente. En esto, autorizados observadores de nuestra situación actual denuncian que poco hemos cambiado[93]. Si el hombre es básicamente racional, a la razón habrá acudir para solucionar la problematicidad humana. El intento de emancipación racionalista comienza con el *racionalismo* (Descartes), se encrespa en la *Ilustración* (Hobbes, Rousseau, etc., emancipan la política; A. Smith –aunque enemigo del capitalismo salvaje–, David Ricardo, etc., la economía –*liberalismo económico*–; Hume, Kant, etc., la moral) y se agudiza con el *idealismo* (cuyo más álgido representante es Hegel). La deficiencia que en estos movimientos se capta en *antropolo-*

---

[90] Cfr. Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1996.

[91] Cfr. Daniel-Rops, H., *Pascal et notre coeur*, Strasbourg, La Roux, 1948.

[92] La actitud moderna parece contraria a la del poeta gaucho: «Pido a los santos del cielo/que ayuden mi pensamiento/, les pido en este momento/ que voy a cantar mi historia/ me refresquen la memoria/ y aclaren mi conocimiento», Hernández, J., *Martín Fierro*, Buenos Aires, Albatros, 1982, 3.

[93] «El mundo actual está fuertemente afectado por el secularismo, «el cual consiste en una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde de la dimensión del misterio, la descuida e incluso la niega. Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre» (Sínodo extraordinario 1985, Relación final II, A, 1, en *L'Osservatore Romano*, 1º-dic-1985, 6», Comisión Teológia Internacional, Algunas cuestiones actuales de Escatología, en *Temas actuales de Escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Palabra, 2001, 29-31.

gía estriba en la insuficiencia de la razón para describir esa realidad que supera a esta potencia, a saber, la *persona humana*. Demos un breve repaso al perfil de cada uno de ellos.

Es usualmente aceptado que el *racionalismo* es una corriente de pensamiento, radicada en la Europa continental en el s. XVII y principios del XVIII, que protagoniza el auge y prestigio de la *razón* (Spinoza[94], Leibniz[95], etc.), que no cejará posteriormente en la *Ilustración*, y que se sublimará en el *idealismo*. El racionalismo es idealista en antropología, pues pretende captar al hombre a través de las ideas. Con todo, el mismo Descartes comprobó experiencialmente la imposibilidad de este empeño, pues descubrió que lo que piensa la razón humana (el *cogito*), son siempre ideas (*cogitata*), pero, el sujeto (el *sum*) queda siempre más acá de las ideas y del propio pensar, de modo que es impensable idealmente, es decir, incognoscible por medio de la razón humana. Pero si el sujeto no se puede conocer racionalmente, el sujeto no pasará de ser un *hecho*. De manera que es el mismo Descartes, a pesar de su intento racionalista, quien ofrece en bandeja la tesis antropológica central que hará suya el empirismo[96].

La otra cara de la moneda filosófica de los s. XVII y XVIII es insular. Se trata del *empirismo* (Hobbes[97], Locke[98], Hume[99], etc.). Si en el *racionalismo* continental pesan las *ideas*, los británicos se aferran a los *hechos*: a la *experiencia*. El problema originado en ese marco será responder a si el hombre es algo más que un conjunto heterogéneo de *hechos*. Además, no debe olvidarse algo que se suele pasar por alto en esta época, que el «hecho malo, al corazón y al cuerpo hace daño»[100], es de-

---

[94] RÉPOSIET, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris Gallimard, 1967; GARCÍA GUERRA, M., *Spinoza y la libertad*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1995.

[95] Cfr. MIGNINI, F., *Dio, l'uomo, la libertà : studi sul «Breve trattato» di Spinoza*, L'Aquila, Japadre, 1990; CÁNOVAS, L., *El yo pensante en Descartes, al hombre como parte de la naturaleza en Spinoza*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Reprografia, 1993; LERMOND, L., *The form of man: human essence in Spinoza's ethic*, Leiden, Brill, 1988; SIWEK, P., *L' ame et le corps d'après Spinoza* (la psychophysique spinoziste), Paris, Alcan, 1930.

[96] Cfr. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., 1996.

[97] Cfr. GAUDEMAR, M. De, *Leibniz: De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1993; ROBINET, A., *Leibniz et la racine de l'existence*, Paris, Seghers, 1962; RENSOLI, L., *El problema antropológico en la concepción filosófica de Gottfried Wilhelm Leibniz*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

[98] Cfr. VINCIERI, P., *Natura umana e dominio: Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Ravenna, Longo, 1997.

[99] DEL PRA, M., *Hume e la scienza della natura humana*, Roma, Laterza, 2ª ed., 1973.

[100] CORREAS, G., *op. cit.*, 386.

cir, que tanto lo espiritual como lo corpóreo humano son, en primera instancia, los primeros beneficiados o perjudicados de nuestras acciones, o sea, nuestra actuación repercute en ellos más que en la propia realidad física. Tómese como paradigma de la tesis empirista que reduce al hombre a hecho el siguiente texto humeano: el alma es «un conjunto de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con una celeridad inconcebible, y que están en perpetuo flujo y movimiento... el espíritu es una especie de teatro, en que cada percepción aparece, pasa y repasa, en un cambio continuo... Esta metáfora del teatro no es engañosa; la sucesión de nuestras percepciones es lo que constituye nuestro espíritu, pero nosotros no tenemos ninguna idea, ni siquiera lejana o confusa, del teatro en que son representadas estas escenas»[101]. No podía ser de otro modo, pues, si el blanco de su crítica es la *metafísica*, ¿qué suerte podría correr después la antropología, si ésta todavía es de mayor alcance que aquélla?

Por otra parte, el *mecanicismo*, otra corriente de la época que recorre los s. XVII a XIX, y cuyo mejor representante es Newton, tiende a comprender al hombre como si fuera una máquina, por procedimientos mecánicos. El hombre queda ceñido en este estudio a la *experiencia* y al *cálculo*, dentro del marco del *espacio isomorfo* y del *tiempo isocrónico*. Pero ya se ha indicado que la persona humana es más que una realidad física. Si algún lector se conforma con explicar su corporeidad humana con las leyes de la mecánica (atracción, inercia, etc.), pues libremente puede considerarse newtoniano. Pero si no se conforma con esa explicación y busca más sentido, no sólo respecto de su propio cuerpo, sino también a lo que a éste trasciende, pues no menos libremente puede considerarse más allá del mecanicismo.

El periodo que media entre la *Revolución Inglesa* (1688–89) y la *Revolución Francesa* (1789) se ha denominado «*Siglo de las luces*» o *Ilustración*[102]. Alberga como lema filosófico característico, en palabras de Kant, el «¡atrévete a saber!» (*sapere aude*), entendido como la *emancipación de la razón*. Su consigna parece consistir, pues, en un *optimismo* desorbitado o excesiva confianza en la *autosuficiencia de la razón*. Tuvo su origen en Inglaterra, su práctica sociopolítica en Francia, y su madurez

---

[101] HUME, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, Ed. L. A., Selby–Bigge, Oxford, 1951, I, 4, 6, vol. 1, 534.

[102] Cfr. DUCHET, M., *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*; trad. de F. González Aramburo, México, Siglo veintiuno editores, 1975.

teórica en Alemania. Respecto del hombre lo que propugna esta corriente es sacarlo, según dirá Kant, de su «minoría de edad culpable»[103]. La salida de esa deficiente infancia cognoscitiva será realizada por muchos autores en vistas a un fin meramente *natural*, es decir, tomando como fines los puramente humanos, comportándose *como si* la *Revelación divina* no existiera. No obstante, sin una clara apertura a la trascendencia, muchos problemas humanos quedan sin explicar; entre ellos el de la muerte, que esta corriente tendía a poner en sordina[104].

El mejor representante de estas nuevas ínfulas ilustradas fue el ya mencionado Kant, para quien el sujeto es una incógnita aún más incognoscible que la famosa X ignota o *cosa en sí* extramental[105]. Ahora bien, si la antropología kantiana –la clave de su filosofía teórica[106]– no puede dar razón del sujeto (el llamado por él *sujeto trascendental* no es ningún quién), y su ética –clave de su filosofía práctica– bascula en torno a la *autonomía de la voluntad*, es claro que una voluntad autónoma, que supedita a sí a la razón, ni es cognoscible (la voluntad no conoce) ni se puede describir en dependencia de Dios. En consecuencia, ni esa ética está respaldada por la antropología, ni está abierta directamente a la trascendencia[107]. En suma, como se puede apreciar frente a una primera estimación, Kant, más que racionalista, defiende un intrincado *voluntarismo*.

---

[103] *Qué es la ilustración*, inicio. Cfr. CORAZÓN, R., *Kant y la Ilustración*, Madrid, Rialp, 2004.

[104] «¡*La ilustración* acordarse de la muerte! ¡Eso queda bueno para los cartujos! Y la *ilustración* mandó callar a la Iglesia, porque su voz le importunaba», FERNÁN CABALLERO, *La familia de Alvareda*, Barcelona, Caralt, 1976, 137.

[105] Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira, Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1960, vol. II, 90-93. Cfr. asimismo: KAIN, P., *Essays on Kant's anthropology*, edited by Brian Jacobs, Cambridge, U.K.; New York, Cambridge University Press, 2003; ZAMMITO, J.H., *Kant, Herder and the birth of antropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

[106] Cfr. POLO, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 175, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

[107] Para algunos pensadores actuales Kant sustituye a Aristóteles como filósofo clásico, es decir, parece preferible según ellos que se siga más la estela de Kant que la del Estagirita. Ven con buenos ojos este influjo porque consideran que el pensador de Koenigsberg era cristiano, mientras que el de Atenas era pagano. Sin embargo, en modo alguno el punto central de la antropología kantiana es cristiano, pues la cumbre de su teoría está cerrada a Dios, y en su filosofía práctica, la autonomía de la voluntad es incompatible con la apertura personal de cada co-existencia humana a Dios. Aristóteles, en cambio, no quebró la apertura a la trascendencia, ni teórica ni prácticamente, y en ese sentido sus tesis centrales antropológicas son más concordes con la doctrina cristiana que las de Kant. Con todo, algunas de las opiniones aristotélicas (ej. la exposición de niños recién nacidos) también deben ser rectificadas en orden a dicha concordancia.

Otros ilustrados exaltan en esa época la filosofía, la moral, la cultura y la ley, y no pocas veces rompen con la filosofía, con la moral, con la cultura, y con las leyes precedentes incluso sin tomarlas como paciente objeto de estudio[108]. La razón humana se considera autónoma e independiente de cualquier otra autoridad, también de la divina. Se defiende la moral y con frecuencia se vive en la inmoralidad, «y es lo bueno que los que tan al revés viven, dicen ser la gente más ilustre y la más lucida»[109]. Se trata del *moralismo*. Se hace ostentación de *deísmo*[110], y se vive en el *laicismo*[111]. Los autores más radicales van cayendo en el *ateísmo*. Por otra parte, se busca explicación empírica de las realidades sensibles. En efecto, es la época de los grandes desarrollos de las *ciencias positivas*. Es también el tiempo de los *enciclopedistas*, bastante hostiles, por cierto, al cristianismo y a la apertura del hombre a la trascendencia[112].

Con Rousseau termina el ideal ilustrado. En efecto, frente a lo que él denomina «la mentira de la sociedad y de la civilización», defiende la bondad del hombre en estado de naturaleza previo a la sociedad: el *buen salvaje*[113]. Pero esta denominación parece paradójica, porque sin sociedad no caben virtudes, es decir, bondad verdaderamente humana. En efecto, Rousseau era poco partidario de la mutua ayuda, de la *solidaridad* como virtud. En su lugar, lo que él denomina *voluntad general* –modelo del *sujeto trascendental* kantiano[114]– es la que se debe imponer en el ámbito social, aún a costa de la correcta oposición de las minorías. Por lo demás, sin virtud –como en el caso de Lutero– es muy difícil bosquejar una antropología optimista, si se admite, además, que el buen

---

[108] Recuérdese que la mayor parte de los pensadores de esta época desconocen las grandes síntesis de la filosofía medieval, y en buena medida, el legado de los griegos clásicos, también en lo que respecta a su fundametación jurídica.

[109] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 145.

[110] El *deísmo* admite un Dios como ser supremo que ejerce como arquitecto respecto del cosmos, pero que se desentiende de las criaturas, es decir, niega, entre otras cosas, la *providencia* divina. Cfr. NICOLAI, P., *Dal deismo all'ateismo: il processo al cristianesimo*, Roma, Millennium Romae, 1999.

[111] El laicismo, tan extendido en la actualidad en Europa Occidental, es el intento de relegar la doctrina cristiana al ámbito exclusivo de la conciencia, y ello, mediante el poder estatal, el de los medios de comunicación, etc. Cfr. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, n. 7.

[112] Recuérdese que, debido a estos autores, la catedral de Notre Dame de París fue despojada de la imagen de la Virgen María, y sustituida por una representación de la «diosa razón».

[113] Cfr. TRIGO, T. A., *Unidad y fractura de la existencia en la antropología de Jean-Jacques Rousseau*, Pamplona, Newbook Ediciones, 1966.

[114] Téngase en cuenta que la absolutización de la voluntad autónoma kantiana es incompatible con la intersubjetividad.

salvaje existió, pero que ya no existe ni puede existir. ¿Acaso la voluntad general podrá suplir este déficit intrínseco de optimismo? Si es general, no parece ni personal ni humana, y si no lo es, no será intrínseca sino externa. ¿Será acaso superior al bien interno? Si lo fuera, redundaría necesariamente en beneficio interior. Pero entonces, ¿por qué esa desvinculación de la voluntad general con la virtud?

A la Ilustración sigue el *Idealismo*. Es éste un movimiento, encuadrado fundamentalmente en la Alemania de fines del s. XVIII y primera mitad del XIX, que ensalza en exceso el papel de las *ideas*. La hipertrofia de la *razón* es generada en esta corriente como reacción frente lo que los autores consideraban patología del *sentimiento*, del deseo insaciable, del anhelo incolmable, de la fantasía, propios del *romanticismo* (Goëthe, Schiller, Hölderlin, Schleiermacher, etc.), pues el idealismo intenta armonizar con la razón las adversidades vitales para evadir el sufrimiento romántico personal, es decir, pretende aunar todas las contradicciones y escisiones humanas, que tampoco Kant, el más representativo de los filósofos precedentes, había logrado conciliar. Por lo demás si un romántico como Schleiermacher intentó criticar el dogmatismo kantiano con la introducción de un nuevo método racional, la *hermenéutica*, el idealismo será refractario a esa metodología, por considerarla escasamente racional.

El encumbramiento de la razón adquiere tales proporciones en el idealismo que en los tres autores principales, Fichte[115], Schelling[116] y Hegel[117], parece darse un intento *gnóstico*[118] de absorber la teología dentro de filosofía, una especie de *panlogismo*[119]. Para Hegel el hombre no

---

[115] Cfr. CRUZ, J., *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Pamplona, Eunsa, 2004; RIOBÓ, M., *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988.

[116] La obra de Schelling todavía no está completamente editada, porque de alguna de sus últimas obras disponemos de varias versiones que el propio autor dejó incompletas. De modo que su parecer central sobre la antropología queda abierto. Cfr. JAHTZEN, J.,-OESTERREICH, P.L., *Schelling Philosophische Antropologie*, Sttutgard, Frommann-Holzboog, 2002.

[117] Cfr. ELEY, L., *Hegel's Theorie des subjektiven Geistes*, Sttutgart, Frommann-Holzboog, 1990; KOJÈVE, A., *La antropología y el ateísmo en Hegel*, trad. de J.J. Sebreli, revisión a cargo de A. Llanos, Buenos Aires, La Pleyade, 1985.

[118] El *gnosticismo* es el intento de explicar todo fenómeno religioso desde un punto de vista estrictamente filosófico. Prescinde, pues, del conocimiento sobrenatural de la fe. Cfr. CULIANU, I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno*, Roma, L'Erma di Bretschneider, cop. 1985.

[119] *Panlogismo* indica el intento de reducir todo modo de conocer humano al propio de la lógica. En el caso de Hegel se trata, además, de una lógica peculiar trazada por él, la dialéctica, que le sirve para explicar con ese patrón todo lo real y todo lo mental. Cfr. MASSOLO, A. *Lógica hegeliana e filosofía contemporanea*. A cura di Pasquale Salvucci, Firenze, C.E. Giunti, 1967.

es más que un instrumento del que se sirve el Espíritu Absoluto (que no es el Dios de los cristianos) para manifestar su ser (que no trascendente) y alcanzar dialécticamente su identidad a modo de resultado a través de las diversas fases contrapuestas de la historia. Además, Hegel propuso que todo lo que se puede saber radicalmente se supo en su presente histórico a través de sí mismo. Pero si se acepta que el saber absoluto se dio con él, se desvanece la esperanza de seguir ahondando en el saber de cara al futuro. Ahora bien, quien dice tener con su razón la verdad completa, en esa misma tesis se ha equivocado, porque la clave de la razón humana es que es susceptible de crecimiento irrestricto merced a los hábitos intelectuales. Por eso cualquier filosofía que cierra el saber es falsa[120]. Y además, abre la puerta al pesimismo, porque cierra el futuro.

En suma, si se considera cómo ha sido entendido el hombre en la filosofía moderna, se ve que se le ha entendido como *fundamento*. La sede de la autofundamentación se coloca en la *razón*. Según esta visión ya no hará falta acudir a Dios para describir al hombre. Pero tampoco a las demás personas. Así se comienza a pensar en esta época. Es el intento de explicar al hombre al margen de Dios y del resto de los hombres: una prueba explícita de que la realidad de la *persona* humana se ha olvidado. «Persona» vuelve a ser un mero sinónimo de «hombre» y un hombre pasa a valer lo que vale su razón. El hombre en la filosofía moderna no se concibe como personal, y tampoco lo es el Dios que algunos de esos pensadores idean. Pese a lo establecido, y como se echa de ver, los grandes racionalistas (Descartes, Kant, también Hegel, etc.) no son inmunes a un *voluntarismo* de fondo. Por ello, la historiografía reciente repara en la ambigüedad que surge a la hora de describir la época filosófica posterior a la filosofía moderna, o bien como opuesta a ella, o bien como una prosecución de su voluntarismo.

Sin embargo, de todos los grandes pensadores hay que aprender; también de sus errores, porque dan pie para descubrir verdades no pequeñas. De la mayor parte de los filósofos de esta época es admirable su estudio tenaz y su capacidad intelectual. De otros, hay que ensalzar su intuición para algunos asuntos humanos centrales. De unos, su afán de saber. Sin embargo, como se ha dicho, hay que ajustar el *método racional* que emplean, pues éste no es el apropiado para algunos de los temas

[120] Por otra parte, y sin enjuiciar las intenciones personales de ningún pensador, es pertinente recordar el criterio moral según el cual el error siempre defiende y secunda a la soberbia personal (la mayor parte de los errores intelectuales son fruto de ella, pues ésta es superior, por personal, a la razón).

que investigan, al menos, para dar alcance a la *persona* humana, sencillamente porque la razón humana no es la persona humana sino inferior a ella, y es claro que lo inferior no puede dar razón ajustada de lo superior.

7. La antropología en la filosofía contemporánea

Si Hegel era para sus discípulos el gran demoledor de la *esperanza*, porque cerraba el camino de los pensadores nóveles al futuro, ya que quiso explicar enteramente por la razón todo lo real y todo lo racional en su *sistema* filosófico, a la fuerza los pensadores *posthegelianos* que conocen su filosofía tienden a ser *antihegelianos*[121], si es que se consideran aptos para poder decir algo más, algo nuevo, distinto, de lo que pretendió explicar su maestro. Es pertinente, por ello, establecer la separación de la filosofía contemporánea respecto de la moderna tras Hegel. El periodo histórico-filosófico que inicia su andadura aproximadamente desde mediados del s. XIX se puede llamar *filosofía contemporánea*[122].

La *antropología* en este tiempo parece seguir cifrando lo más radical del hombre en la *operatividad humana*, como la moderna, pero se ciñe a la *operatividad volitiva*. Como se ha indicado, ello puede ser debido a dos factores: a) si se considera que la moderna es racionalista a ultranza, la contemporánea es voluntarista por contraposición a la moderna, debido al rechazo de la *racionalidad* hegeliana; b) si se piensa que algunos de los puntos centrales de la filosofía moderna (la *duda* cartesiana, la *autonomía* de la voluntad kantiana, la *dialéctica* hegeliana, etc.) responden a un *voluntarismo* de fondo, los pensadores posteriores que admiten su influjo siguen abundando en esa tendencia. Parece cumplirse, pues, aquello de que los extremos se tocan. En efecto, el voluntarismo sucedió y combatió en esta época al *racionalismo* precedente. El exponente más neto de este movimiento tal vez sea Nietzsche (s. XIX). En esta época se tiende a concebir la voluntad como *autónoma*. Si ello se refiere a la antropología, como ésta potencia no actúa sin el *sujeto* que quiere, se tiende a concebir al hombre como *autónomo, independiente*. Como se puede apreciar, esta versión independentista del hombre no sólo choca

---

[121] Cfr. Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2º ed., 1999.

[122] Cfr. para este marco: Reynoso, C., *Corrientes en antropología contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2ª ed., 1998; García Bacca, J.D., *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1982; Mead, M., *La antropología y el mundo contemporáneo*; trad. de A. Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1975.

frontalmente con la filosofía clásica antigua y medieval (con la de Aristóteles y Tomás de Aquino por ejemplo), sino también con el íntegro legado del cristianismo en lo nuclear de su antropología.

Por lo demás, los movimientos de oposición al *idealismo* absoluto de Hegel admitieron muchas variantes, muy influyentes incluso hasta nuestros días, y algunas de ellas bien conocidas: a) El *materialismo* (Feuerbach[123], Marx[124], Engels[125], etc.), en cuya interpretación del hombre aparece una reducción de éste a *materia* –el valor del hombre tiende a medirse por el de sus productos–, y se le interpreta como un ser carente, necesitante. Pero como el *acto de ser* personal es perfección, no carencia, es claro que esta filosofía no repara en él. b) El *positivismo* (Comte[126]), en cuyo sistema parece restringirse el estudio del hombre como si de un *hecho* o como si de un cúmulo de ellos se tratase, por eso enfoca el estudio humano mayormente desde la *sociología*. Pero, como se verá, el hombre no se reduce a sus manifestaciones. c) El *utilitarismo* (Malthus, David Ricardo, Bentham, John Stuart Mill[127], etc.), que evalúan al hombre en buena medida por el patrón del *interés*. Ahora bien, el interés se dualiza con lo *interesante*, y es claro que el hombre promueve lo interesante, porque es él la fuente de riqueza. d) Los *voluntarismos contemporáneos* (Schopenhauer[128], Nietszche[129], etc.), que absorben al hombre en una *voluntad cósmica*, especialmente en el caso Nietzsche, para quien el *yo* no es sujeto, sino puro satélite de la *voluntad de poder* cósmica e impersonal. Sin embargo, el yo es realmente superior a la voluntad, pues sólo quiero si yo quiero querer.

---

[123] Cfr. CASTILLA, B., *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Madrid, Ed. Inter. Universitarias, 1999.

[124] GÓMEZ PÉREZ, R., *El humanismo marxista*, Madrid, Rialp, 1978; MARTIN, V., *Marxismo y humanismo*, Buenos Aires, Columba, 1969; LACROIX, J., *Marxismo, existencialismo, personalismo*, París, PUF., 1960; SCHAFF, A., *Le marxisme et l'individu*, Paris, Colin, 1968; BIGO, P., *Marxismo y humanismo*, Madrid, Zyx, 1961.

[125] Cfr. PERO SANZ, J.M., *F. Engels. El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, EMESA, 1981.

[126] Cfr. JIMÉNEZ ABAD, A., *El concepto de hombre en la doctrina de la educación de Augusto Comte*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001; ATENCIA PÁEZ, J.M., *Hombre y ciencia en A. Comte*, Málaga, Agora, 1995; KREMER-MARIETTI, A., *Le projet anthropologique d'Auguste Comte*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1980.

[127] Cfr. TEN, C.L., *Mill on liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

[128] Cfr. CABADA, M., *Querer o no querer vivir: el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, Herder, 1994.

[129] Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit.; JIMÉNEZ, L., *Hombre, historia y cultura desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

e) Tampoco parece carecer de ciertos y peculiares voluntarismos tanto la *fenomenología existencial* de Heidegger[130] como el *psicoanálisis* de Freud[131]. Ambos niegan la posibilidad de conocer a la persona, el primero porque considera que la razón, por inferior al sujeto y por formar ideas, no puede conocerlo, ya que éste no es una idea. El segundo, porque admite que lo único real humano es el *inconsciente*, siendo el yo, la conciencia, una producción humana. f) El *historicismo* (Dilthey[132]), que, estando aún vigente, tiende a reducir el hombre a *tiempo*. Con todo, es manifiesto que conocer el tiempo no es tiempo. g) El *neokantismo* (Escuelas de Baden y de Marburgo), que arrastran el enfoque kantiano para encarar lo humano. h) La *fenomenología* (Husserl[133], Reinach[134], Scheler[135], etc.), que admite del hombre sólo lo que de él presentan los *datos de la conciencia* y, consecuentemente, acepta que la realidad extramental o la del sujeto, por quedar más allá o más acá del objeto de conciencia es inaprensible. Con todo, variantes destacadas en antropología de ese movimiento, y más realistas, son la de Hildebrand[136], Edith Stein[137], etc. i)

---

[130] Cfr. BERCIANO, M., «Heidegger: antropología problemática», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 77-103; POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., cap. V.

[131] Cfr. POLAINO, A., *Acotaciones a la antropología de Freud*, Piura, Universidad de Piura, 1984; CHOZA. J., *Conciencia y afectividad* (*Aristóteles, Nietzsche, Freud*), Pamplona, Eunsa, 1991.

[132] Cfr. FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *La antropología de W. Dilthey*, Roma, Apollinare Studi, 2001.

[133] Las obras completas de Husserl están aún pendientes de edición crítica y, también de trad. de modo que no se puede sentar todavía una tesis estable sobre su antropología. Cfr. *Die Welt des Menschen, die Welt der Philosophie*, Festschrift für Jan Patocka, herausgegeben von Walter Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, Haag, M. Nijhoff, 1976.

[134] Cfr. OESTERREICHER, J.M., *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, prólogo de J. Maritain, trad. del inglés de M.F. Benot, Madrid, Aguilar, 1961.

[135] Cfr. SANTAMARÍA, M., *Acción, persona y libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2002; PINTOR, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de antropología filosófica*, Madrid, B.A.C., 1979.

[136] Cfr. HILDEBRAND, D. von, *El corazón*, Madrid, palabra, 2003; PREMOLI DE MARCHI, P., *Uomo e relazione: l'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano, Angeli, 1998.

[137] Cfr. STEIN, E., *La estructura de la persona humana, Madrid*, BAC, 1998; ALÉS BELLO, A., *Fenomenologia dell'essere umano*, Roma, Città Nuova, 1992; PEZZELLA, M., *L'antropologia filosofica di Edith Stein*, Roma, Città Nuova, 2003; BERNHARD, A., *Ethische Elemente in die Antrhopologie Edith Steins*, Roma, U. Sancta Croce, 2003; SCHULZ, P., *Edith Steins Theorie der Person*, Friburgo, K. Alber, 1994; HAYA, F., «La estructura de la persona humana según Edith Stein», en *Modelos antropológicos del s. XX : M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*, ed. Sellés, J.F., Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004; SANGUINETI, A. M., *Varón y mujer: hacia la confluencia de dos mundos: claves antropológicas para la conciliación vida familiar-trabajo extradoméstico, desde el pensamiento de Edith Stein*, prólogo de Covadonga O'Sea, San José, Promesa, 2004.

La *hermenéutica* (Gadamer[138], Ricoeur[139], etc.), que pone lo distintivo humano en la actividad *racional práctica de interpretar*; relega, por tanto, a segundo plano la teoría. Por eso, esta corriente parece desconfiar del poder teórico de la razón humana[140], y también de alcanzar a la persona como *acto de ser cognoscente*.

Algunas de estas corrientes también dieron lugar a movimientos de reacción opuestos a ellas, como fueron, por ejemplo: a) El *vitalismo* (Bergson[141], Blondel[142], etc.), que defendía la irreductibilidad de lo *espiritual* humano a lo orgánico; y en eso hay que darle la razón. b) El *ontologismo* (Rosmini[143]), defensor también del *espíritu* humano, cuya filosofía vale la pena recuperar en buena parte de sus puntos (aunque no todos, porque en ella se ha denunciado una visión precipitada de nuestro conocimiento natural sobre Dios denominada *ontologismo*). c) El *tradicionalismo* (De Bonald[144]), con un énfasis muy marcado en la *tradición histórica* para intentar vincular al hombre con Dios. Sin embargo, si bien hay que recoger de la tradición lo mejor, lo más humano, lo más virtuoso, no hay que olvidar que el pasado está en función del futuro mejor, más humano, más virtuoso, no a la inversa[145]. d) Los de-

---

[138] Cfr. DUQUE, F., *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002; KOCHUVEETTIL, P., *Historicity of man in the dialectical hermenautics of Hans-Georg Gadamer and the theory of karma in hinduism*, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, 1999; FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., «Hombre, mundo y lenguaje en la ontología hermenéutica de Hans-Georg Gadamer», *Tópicos*, 26 (2004), 153-176.

[139] Cfr. RODRÍGUEZ–BUIL, F. J., *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*, Madrid, U. Complutense, 1991; RWABILINDA, J.-M., *Paul Ricoeur, le depassement de la subjectivite: de la critique du cogito á la personne responsable*, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, 1992.

[140] Cfr. JUAN PABLO II, *Fe y razón*, Madrid, Palabra, 1998, n. 84, 115.

[141] Cfr. LEVERQUE, G., *Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios*, Barcelona, Herder, 1975.

[142] Cfr. IZQUIERDO, C., «El hombre a la espera del don de Dios. La antropología de Maurice Blondel», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 221-252.

[143] Cfr. ROSMINI, A., *Antropología soprannaturale*, Roma, Città Nuova, 1983; DE LUCIA, P., *Essere e soggetto: Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Pavia, Bonomi, 1999; JORDÁN SIERRA, J. A., *Comunicación y educación: una lectura de la antropología de A. Rosmini*, Barcelona, PPU, 1995.

[144] Cfr. PALACIOS, L.-E., *Estudios sobre Bonald*, Madrid, Speiro, 1987; MÚGICA, L.F., *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis De Bonald*, Pamplona, Eunsa, 1988.

[145] De la dualidad *pasado-futuro* unos estados, naciones, o partidos políticos ponen el punto de mira más en el pasado y son más *conservadores*; otros, en cambio, en el futuro y son más *reformadores*. Para atender a la legitimidad del ideario de cada uno de ellos, hay que poner en correlación sus doctrinas con la *virtud*. Si lo que se conserva impide una

fensores del *espiritualismo* (Maine de Biran[146], Ravaison, etc.); etc., reacciones muy comprensibles frente a los empirismos dominantes, y que rescataron ciertas realidades humanas irreductibles a la materia, como por ejemplo, los *hábitos*. e) El iniciador del *existencialismo* contemporáneo, Kierkegaard[147], denunció patéticamente el olvido de la *persona* humana engullida en el sistema hegeliano por la totalidad, y por ello tratada de modo insignificante. Hay que atender a esa justificada queja y sacar partido de la finura moral y religiosa del pensador danés. f) Otros autores, sin embargo, continuaron el pensamiento hegeliano en su misma línea o con variantes, aunque de forma más débil y menos creativa que su maestro. Se trata del *neoidealismo* (Whitehead, Croce, Gentile, etc.).

En suma, se puede decir que la filosofía contemporánea es en buena medida *antirracionalista* (por antihegeliana), y por ello, notoriamente en muchos pensadores, tendente al *voluntarismo*. En algunos de sus protagonistas ya no se trata de una voluntad humana que se supone superior a la inteligencia, como sostenían algunos tardomedievales (Escoto, Ockham, etc.), sino de una *voluntad impersonal, cósmica*, respecto de la cual la humana, e incluso el propio yo, están enteramente subordinados.

Tras los fracasos del *racionalismo* de la *filosofía moderna* (especialmente tras Hegel) y del *voluntarismo* propio de la *filosofía contemporánea* (sobre todo tras Nietzsche), cabían dos posibles caminos de cara a ensayar el *quid* de lo distintivo humano, que se han recorrido durante el s. XX con más o menos fortuna. El primero consistía en centrar la atención en algo superior a la operatividad racional y volitiva. Se trataba de reparar en el *sujeto*, asunto que se llevó a cabo con mucho énfasis en el *existencialismo*, aunque algunas antropologías resultantes de este intento

---

mejora virtuosa de los ciudadanos en extensión y en intensidad, la ideología del partido conservador es injustificable. Si, por el contrario, lo que se reforma, abdica de la virtud habida y sus cambios no promueven la práctica ciudadana de ella, la ideología de ese partido revolucionario está de más. En términos absolutos, mirar al futuro es mejor que atenerse al pasado (el diablo es conservador). Pero perseguir un futuro que rompa con la virtud existente y desprecie el crecimiento humano virtuoso, no es mejorar de cara al futuro, sino volver a conservar la animalidad prehistórica. La virtud mira siempre al futuro.

[146] Cfr. MAINE DE BIRAN, *Autobiografía y otros escritos*; trad. del francés y pról. de Segura Ruiz, J., Buenos Aires, 3a ed., Aguilar, 1967.

[147] Cfr. GARCÍA AMILBURU, M., *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 1992; POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., cap. II; LARRAÑETA, R., *La interioridad apasionada*, tesis doctoral, PU. Salamanca, 1990.

devinieron *problemáticas*. La otra vía, en la que todavía parece que estemos inmersos, estribaba en poner el centro de atención en alguna operatividad humana inferior a la razón o a la voluntad. Las soluciones propuestas en este ámbito apuntan a diversos aspectos humanos, que por serlo, parecen *reduccionismos*: (lenguaje, prestigio, poder, ciencia positiva, vida natural, bienestar, economía, sexo, sociedad, enfermedad, sentimiento sensible, etc.). Todas estas opiniones tienen precedentes en la historia de la filosofía (Górgias, Maquiavelo, Hobbes, Hume, Rousseau, Locke, Smith, Freud, Comte, Kierkegaard, Epicuro, etc.).

Entre las posibles soluciones hoy se suele primar a veces a los *afectos sensibles*, otras a la *cultura*, etc. Lo primero ha desembocado en ocasiones en el *sentimentalismo* (atenderemos a él en el Capítulo 6); lo segundo, en otras, en el *culturalismo* (del que nos ocuparemos en el Capítulo 11). En efecto, en ocasiones parece que vivamos sólo en función de los sentimientos y estados de ánimo, sin notar que éstos no son lo primero en el hombre, sino siempre consecuencias. Tal vez nos «eduquen» demasiado en esta dirección los medios de comunicación. Medimos en exceso la bondad de lo real por lo emocionante que nos resulta. Si algo es muy conmovedor (de lágrimas) nos parece muy bueno. Si no lo es, no le solemos prestar mucha atención... Pero es claro, que seguramente ningún lector se pone a llorar al leer este texto (ni de alegría ni –espero– de pena), pero no por ello habría que concluir que el escrito sea falso, o, al menos, indiferente. Por otra parte, es indudable que la antropología cultural está muy en boga, muy extendida y muy ramificada (aludiremos a ella en el Capítulo 4).

8. Últimas corrientes

Aludamos ahora a nuestra época histórica para escrutar qué se piensa actualmente acerca del hombre. Lo característico de nuestro tiempo parece ser la *complejidad*[148]. Contamos, además, con un peligro añadido: si se pretende filosóficamente desentrañar nuestro bien intrincado mundo humano y se ofrecen soluciones *parciales*, seguramente se provocarán disfunciones, es decir, nuevos problemas. Tal vez a ello se deba la idea que del hombre se tiene, que es la de un *ser problemático*, pero no porque «es más fácil contar los átomos que resolver los proble-

[148] «Los tiempos en que vivimos son inenarrablemente difíciles e inquietos», JUAN PABLO II, *Testamento*, 5-II-1982.

mas de un corazón amante»[149], sino porque ahora se asume como empeño imposible describir al hombre tal cual se le concebía antaño, a saber, por su vinculación con la *felicidad*.

Agravantes de la esta situación son que, desdichadamente, algunos pensadores han aceptado el *sincretismo*, un intento de evitar los reduccionismos recombinando diversos factores (aunque algunos de ellos sean inaunables). Otros ha habido que no parecen haberse preocupado demasiado de armonizar las diversas posiciones. Se trata del *eclecticismo*[150], que no resulta ser una actitud filosófica muy estimulante. También se suele denunciar que se han dado otros filósofos que se han centrado en exceso en la reedición de anteriores sistemas sin añadir más que comentarios marginales, mejoras metodológicas en la edición crítica de los libros, proliferación de congresos, simposios, etc., (eso parece haber sucedido tanto con corrientes modernas, como con clásicas). Las tendencias que han intentado una vuelta a la inspiración de los clásicos para evitar los reduccionismos al uso fueron, entre otros, el *neoaristotelismo* (Bolzano, Trendelenburg, Brentano[151], etc.) y la *neoescolástica*, llamada reductivamente a veces *neotomismo* (Mercier[152], Gilson[153], Nédoncelle[154], Maritain[155], Fabro[156], Pieper[157], etc.).

---

[149] SHAKESPEARE, W., Celia, en *A vuestro gusto*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 92.

[150] Éste es el primer peligro, según JUAN PABLO II, que acecha al pensamiento contemporáneo. Cfr. *Fe y razón*, Madrid, Palabra, 1998, n. 86, 118.

[151] Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Francisco Brentano*, Salamanca, Universidad, 1953.

[152] Cfr. ZARAGÜETA, J., *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930.

[153] Cfr. ECHAURI, R., *El pensamiento de Etienne Gilson*, Pamplona, Eunsa, 1980.

[154] Cfr. VÁZQUEZ BORAU, J-L., *Filosofía personalista de Maurice Nédoncelle*, Barcelona, Horeb, 2000; *Maurice Nédoncelle, metafísico de la persona*, Barcelona, Horeb, 2000; «La antropología de Maurice Nédoncelle», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 345-368; PRETTO, M., *La filosofia delle persona in Maurice Nédoncelle*, Padova, 1964; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ; J., *Antropología dialéctica. Estatuto metafísio de la persona según Maurice Nédoncelle*, tesis doctoral, 2 vol., Universidad Complutense, Madrid, 1982.

[155] Cfr. BURGOS, J.M., «la antropología de Jacques Maritain», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 105-135; MICHENER, N.W., *Maritain on the nature of Man in christian Democracy*, Hull, L'Éclair, 1955; DANESE, A., (ed.), *La questione personalista. Mounier et Maritain nell dibattito per un nuovo umanesimo*, Roma, Città Nuova, 1986; LORENZINI, M., *L'uomo in quanto persona: L'antropologia de Jacques Maritain*, Bologna, Studio Domenicano, 1990.

[156] Cfr. FABRO, C., *Introducción al problema del hombre: la realidad del alma*; presentación de Juan Jose Sanguineti, Madrid, Rialp, 1982.

[157] Cfr. SCHUMACHER, B. N., *Une philosophie de l'espérance: la pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Fribourg, Editions Universitaires, 2000.

Atendamos, pues, a continuación a esos dos perfiles, divergentes en antropología, propios del s. XX: uno que intentó solucionar el problema del racionalismo y voluntarismo por elevación, preguntándose por la radicalidad de la persona humana, el *existencialismo*; y otro, con muchas variantes, que desistiendo de solucionar el problema del sentido de la persona (agravado por algunos existencialistas), ha optado por colocar lo distintivo humano en alguna instancia humana menor. Ambas han sido previas al intento de abdicar de buscar cualquier sentido de fondo en lo humano, que ha caracterizado a lo que se ha venido a llamar *postmodernidad* a fines del s. XX y principios del XXI. Atendamos a ellas.

Como se ha indicado, una de las corrientes de pensamiento más características del s. XX ha sido el *existencialismo*[158]. Es sabido que éste movimiento admitió diversas variantes: la *cristiana* (Jaspers[159], Marcel[160]), la *acristiana* (Heidegger[161]), e incluso la *atea* (Sartre[162]). Todos sus representantes tienen a su favor centrar la atención en la *persona* humana, no directamente en sus potencias o en las acciones humanas. Pese a este indudable acierto, el método cognoscitivo que emplean para alcanzar la realidad personal no parece haber sido el adecuado. En efecto, notan que la razón humana por medio del conocimiento objetivo se encuentra con un escollo insuperable en orden a conocer a la persona, y es que la razón, formando ideas, no puede conocer a la persona como ésta es, puesto que ella no es una idea. Al notar este escollo, algunos pensadores propusieron distinguir entre conocimiento *objetivo* y conocimiento *subjetivo*. Con todo, no aciertan a describir ajustadamente la índole de este segundo modo de conocer, ni a exponer su al-

---

[158] Cfr. GABRIEL, L., *Filosofía de la existencia*, Madrid, BAC, 1974; Bollnow, O., *Filosofía de la existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.

[159] Cfr. MILLÁN PUELLES, A., «El conocimiento de la intimidad en C. Jaspers», en *Revista de la Universidad de Madrid*, I, (1952),1, 65-87; FERRER, U., «Antropología existencial de Jaspers», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 163-188.

[160] Cfr. URABAYEN, J., *La antropología de Gabriel Marcel*, Pamplona, Eunsa, 2001; «Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 327-343; CASTILLA, B., *Las coordenadas de la estructuración del yo: compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*, Pamplona, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 1996; TROISFONTAINES, R., *De l'existence a l'être*, Lovaina, Nauwelaerts, 2 vol., 1968.

[161] Cfr. QUILES, I., *Heidegger, el existencialismo de la angustia*, Madrid, Espasa Calpa, 1948.

[162] Cfr. QUILES, I., *Sartre y su existencialismo*, Madrid, Espasa Calpe, 1967; HERRA, R.A., *Sartre y los prolegómenos a la antropología*, San José, Universidad de Costa Rica, 1968.

tura cognoscitiva. En efecto, en sus escritos filosóficos la deficiencia en teoría del conocimiento es bastante manifiesta. En cualquier caso, abierta o implícitamente siguen considerando que la razón es la instancia cognoscitiva humana más alta (deuda de la filosofía moderna), pero como ésta es inferior a la persona y no es persona, difícilmente podrá dar razón de ella. Por eso acierta quien denuncia que en muchos de esos planteamientos el sentido de la persona humana deviene problemático.

Por otra parte, los pensadores que han intentado poner lo distintivo humano, no en la persona, sino en otras instancias humanas menores, han admitido planteamientos antropológicos muy dispares. Por ejemplo: a) El *neomarxismo*[163], tanto el *ortodoxo* (Plejanov, Rosa Luxemburg, Lenin, Stalin, Althusser, etc.), que destaca del hombre su *corporeidad* y el *trabajo productivo* (de modo parejo al *evolucionismo*), como el *revisionista*[164] (Bernstein, Adler[165], Lukács, Korsch, Bloch, Gramsci, etc.), que hace hincapié en la dimensión humana *social*, *cultural*, etc. Frente a estas tendencias, expondremos más adelante que la persona humana no se reduce ni a su cuerpo ni al hacer, ni a sus dimensiones sociales. b) La *Escuela de Frankfurt*[166] (Adorno, Horkheimer, etc.), que parece mantener una visión del hombre, unas veces de corte *materialista*; otras, *social*, etc. Sobre esta tendencia valdrá una crítica similar a la corriente precedente. c) Las *sociologías*[167] (Durkheim, Weber, Simmel, Parsons, Luhmann, etc.), que abordaron con más o menos acierto, el estudio de las *manifestaciones* humanas de ámbito social, aunque, como es claro, no directamente el núcleo personal. Por eso, sólo con la exposición de la IVª Parte de este Curso será suficiente para mantener la distancia respecto esos planteamientos. Dedicaremos también una Lección (en concreto la 10) a desvelar que la persona es irreductible a lo social. d) El *estructuralismo*[168]

---

[163] Cfr. BOTTO, E., *Il neomarxismo*, Roma, Studium, 1976; MATTICK, P., *Crítica de los neomarxistas*, Barcelona, Península, 1977.

[164] Cfr. SPIEKER, M., *Los herejes de Marx: de Bernstein a Garaudy*, traductor Kurt Spang, Pamplona, Eunsa, 1977.

[165] DONAT, J., *Adler y su psicología individual*, Madrid, Razón y fe, 1949.

[166] Cfr. GALEAZZI, U., *La Scuola di Francoforte: «teoria critica» in nome dell'uomo*, Roma, Città Nuova, 2ª ed., 1978; CANONICO, M. F., *L'uomo misura dell'essere? Lo strutturalismo. La scuola di Francoforte*, Roma, LAS, 1985.

[167] Cfr. CORCUFF, Ph., *Las nuevas sociologías: construcciones de la realidad social*, versión de Belén Urrutia, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

[168] Cfr. RUBIO, J., *Qué es el hombre: el desafío estructuralista*, Madrid, Aguilera, 2ª ed., 1973; FLEISCHMANN, E., *Estructuralismo y antropología*; selección de Jose Sazbon, traducido por B. Solior (et al.), Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.

(Levi-Strauss[169], Foucault[170], Saussure, Lacan, Piaget, etc.), del que se suele denunciar un *objetivismo* en el que la persona no parece ser tenida suficientemente en cuenta. Como muchos de sus representantes resaltan el *lenguaje* humano, nos distanciaremos de sus tesis al tratar de este tema en el Capítulo 11. e) Las escuelas psicológicas[171] tales como la *Escuela de la Gestalt* o *psicología de la forma*, la *Escuela de Würzburgo*, la *Escuela de Berlín*, el *psicoanálisis*, el *conductismo* o *behaviorismo*, (Watson[172], Skinner,[173] etc.), es decir, diversas variantes psicológicas del s. XX con método *experimental*, y precisamente por ello, al margen del descubrimiento de la intimidad personal. Aludiremos también a ellas en la Lección 4 para marcar las diferencias entre nuestro enfoque antropológico y el que mantiene la psicología.

A pesar de su profusión, no han sido las que preceden las únicas tendencias filosóficas del s. XX que han tenido como tema de estudio al hombre (aunque, como se ha dicho, no lo hayan abordado de modo directo, y de entre las que lo han hecho, no han atendido de ordinario a su núcleo). Aludamos a otras: g) La *filosofía analítica*[174], (Frege, Moore, Wittgenstein[175], Russell, el *Círculo de Viena,* el *Círculo de Berlín*, la *Escuela de Oxford*, proponían al *lenguaje* como la clave de comprender al hombre. Para ellos el hombre es un *animal lingüístico.* Suelen sostener que pensamiento y lenguaje se funden, y algunos incluso que aquello de lo que no se puede hablar no existe. Pero, como veremos, si es manifiesto que el pensar no se reduce al hablar, menos aún la persona al lenguaje. h) En otro orden de cosas, los *científicos* (Poincaré, Bohr, Planck, Einstein, Heisenberg, Werner, Schrödinger, Erwin, etc.), sostuvieron

---

[169] Cfr. GÓMEZ GARCÍA, P., *La antropología estructural de Claude Levi-Strauss, Ciencia, filosofía, ideología*, Madrid, Tecnos, 1981; GUERRA, M., *C. Levi-Strauss: Antropología estructural*, Madrid, Magisterio Español, 1979; REMOTTI, F., *Estructura e historia: la antropología de Lévi-Strauss*, Barcelona, Redondo, 1972.

[170] Cfr. QUEVEDO, A., *De Foucault a Derrida: pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotrad, Braudillard*, Pamplona, Eunsa, 2001; LANCEROS, P., *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.

[171] Cfr. CARPINTERO CAPELL, H., *Historia de las ideas psicológicas*, Madrid, Pirámide, 1996.

[172] Cfr. FARIÑA VIDELA, A. J., *J.B. Watson y la subjetividad humana*, Buenos Aires, Fundación Arché, 1983.

[173] Cfr. RICHELLE, M., *Skinner o el peligro behaviorista*, trad. de L. Medrano, Barcelona, Herder, 1981.

[174] HEIL, J., *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 2004.

[175] Cfr. CREEGAN, Ch.L., *Wittgenstein and Kierkegaard: religion, indivuduality and philosophical method*, London, Routledge, 1989.

opiniones contrapuestras respecto de la espiritualidad humana y también respecto de Dios. De semejante enfoque fueron los *filósofos de la ciencia*[176] (Duhem, Meyerson, Bachelard, Bridgman, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, etc.). Sin embargo, no vamos a detenernos a discutir sus opiniones sobre el hombre, porque ni éste fue su tema central, ni el nuestro ahora la ciencia experimental, aunque algún dato bibliográfico se puede ofrecer[177].
i) Por su parte, el *pragmatismo*[178] (Peirce[179], James, Dewey, Meed, Putnam, etc.), ha cifrado lo central del hombre en la *acción* humana. Pero es claro que el *ser* del hombre no se reduce a su *obrar*, como tendremos ocasión de explicar pacientemente a lo largo del Curso (en especial en el Capítulo 12). Con el precedente muestreo de corrientes filosóficas el lector se habrá reafirmado en la tesis que se sostenía al principio del presente epígrafe, a saber, que lo que parece caracterizar a nuestro tiempo es, precisamente, la *complejidad*. No es extraño, pues, que frente a esta incapacidad de dotar de sentido a lo humano, aflore en nuestros días la actitud de renuncia al sentido.

Efectivamente, esa abdicación de búsqueda de significado recibe en nuestros días el nombre de *postmodernidad*[180], (Rorty, Derrida, Lyotard, Deleuze, Vattimo, etc.). Con este vocablo se indica hoy el estar de vuelta de lo moderno y contemporáneo (racionalismos, voluntarismos, etc.). La concepción de la persona humana en este movimiento a veces parece de angustia; otras, de incertidumbre, de antihéroe y antivalor; en algunas ocasiones es pesimista. En algunos de sus representantes hay una *negación explícita del sujeto*. Según esto, la existencia parece de nuevo problemática[181]. Afín a esa pérdida de sentido, tampoco faltan hoy *nihilismos*[182] más o menos inspirados en Nietzsche, que rechazan

---

[176] Cfr. LOSEE, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza, 5ª reimp. 1991.

[177] Cfr. ARTIGAS, M., *El hombre a la luz de la ciencia*, Madrid, Palabra, 1992.

[178] Cfr. PIHLSTROM, S., *Pragmatism and philosophical anthropology, understanding our human life in a human world*, New York, Peter Lang, 1998.

[179] Cfr. COLAPRIETO, V.M., *Peirce's approach to the self:a semiotic perspective on human subjetivity*, Albany, State University of New York Press, 1989.

[180] Cfr. LÓPEZ CORONADO, V., *Análisis crítico de las bases antropológicas del modelo de ética en la postmodernidad*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 1995.

[181] Para la postmodernidad «el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz», JUAN PABLO II; *Fe y razón*, Madrid, Palabra, 1998, n. 91, 123.

[182] Cfr. AGAZZI, E., *Nichilismo, relativismo, verità: un dibattito*, a cura di V. POSSENTI E A. MASSARENTI, Soveria Mannelli (Cantazaro), Rubbettino, 2001; ARNAU, H., *Qué es el nihilismo*, Barcelona, PPU., 1990; CARACCIOLO, A., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli, Guida, 1976; CLÉMENT, O., *Les visionnaires: essai sur le dépassement*

todo fundamento y verdad objetiva, no sólo respecto del hombre, sino también respecto de la realidad entera. Pero «una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente»[183]. Además, sin verdad y libertad, la felicidad humana se esfuma.

Por lo demás, la usual y generalizada concepción del hombre a fin de siglo XX y principios del XXI que manifiestan los medios de comunicación social, hasta en los anuncios publicitarios, parece ser la de un personaje que vive bastante en función de la *sensualidad*. Ello se ha difundido tanto que sorprendió sobremanera a propios y extraños que los medios diesen tanta cobertura a un acontecimiento mundial de índole netamente espiritual: la muerte del Papa Juan Pablo II. Según esta generalizada actitud, si los griegos tendían a caracterizar al hombre según el *tener*, los medievales según el *ser*, y los modernos y contemporáneos según el *obrar* (racional o voluntario), parece que el hombre de nuestros días también centra lo prístino de lo humano en el *tener* y en el *obrar*, pero con una neta diferencia respecto de los griegos y los modernos, a saber, que se busca *poseer* u *obrar* con una distintiva finalidad: disfrutar; *pasarlo bien*. A este tipo de vida se la suele llamar *vida fácil*, siendo su clave el *placer*. Sin embargo, no es recomendable olvidar que éste dice de sí mismo que es volátil, un bien mueble[184] y, además, suele ser el más leal anfitrión del dolor sin sentido: «amores, por un placer mil dolores»[185].

Irrumpe también sobre nuestro mundo la *operatividad* humana, aunque no sólo de cuño moderno (racional) o contemporáneo (volitiva), sino de otro sesgo: laboral, económico, cultural, tecnológica... A ello obedece, por ejemplo, el ritmo acelerado del trabajo, que está en

---

du nihilisme, Paris, Desclée De Brouwer, 1986; DEVINE, Ph. E., *Relativism, nihilism and God*, Notre Dame [Indiana], University of Notre Dame Press, 1989; FRIES, H., *El nihilismo: peligro de nuestro tiempo*, version castellana de A. E., Lator Ros, Barcelona, Herder, 1967; VARIOS, *Nihilismo y pragmatismo: claves para la comprensión de la sociedad actual*, P. LIZARRAGA Y R. LÁZARO (eds.), Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002; OTTONELLO, P. P., *Structure et formes du nihilismo européen: essais introductifs*; trad. E. ROCHER Y J.-M., TRIGEAUD, Bordeaux, Ed. Bière, 1987; POSSENTI, V., *Terza navigazione, nichilismo e metafisica*, Roma, Armando, 1998.

[183] JUAN PABLO II, *Fe y razón*, Madrid, Palabra, 1998, n. 90, 122.

[184] El gran dramaturgo español personaliza el placer de este modo: «porque aunque soy el Placer/ y sé correr y volar,/ siempre he sido de ausentar/ más fácil que de volver», CALDERÓN DE LA BARCA, P., *Triunfar muriendo*, Pamplona, ed. Reichenberger-Kassel, 1992, 110.

[185] CORREAS, G., *op. cit.*, 81.

alza en buena parte de los países del mundo (por lo menos en los occidentales desarrollados y en los que están bajo su influencia). Pero el *activismo* es desfavorable para el pensar, porque sin pausa el pensar no se abre paso. Además, en este punto, la diferencia con los antepasados estriba, no sólo en trabajar más, sino en que se trabaja, se produce, y se poseen bienes sensibles buscando no pocas veces como fin el *deleite* en los productos[186]. El ambiente generalizado que busca tener con el sólo fin del goce sensible constituye un nuevo *hedonismo*, y a esta sociedad que vive según ese modelo se le ha venido a llamar *sociedad del bienestar* o *de consumo*. Ahora bien, como lo que en el hombre se corresponde con el goce de los placeres sensibles son las *pasiones*, se otorga a la *afectividad sensible* un papel protagonista en lo humano. El núcleo de lo humano se intenta colocar, pues, en un lugar más modesto que en la historia precedente: en esa operatividad tan inferior como cambiante y sometida a tantas quiebras.

Además, como los afectos sensibles también son propios de los animales, se volatiliza lo distintivo del hombre. Asistimos en esas «antropologías», por tanto, a la pérdida de lo más propiamente humano. En efecto, negar a la *afectividad* su radicación con la *persona* humana no deja de ser una despersonalización. Esas concepciones actuales contienen un agravante, y es que engendran *pesimismo*. En efecto, esas corrientes no pueden esperar de modo optimista en el *futuro* humano, porque el futuro del hombre, en rigor, no está en sus manos, en su operatividad pasional. Conviene también remarcar que la falta de optimismo y esperanza acarrean lamentables consecuencias en el ámbito social, y ello no sólo por la pérdida del deseo de saber o el astillamiento del mismo, que impide la unidad interior del hombre, sino también por actitudes de orden práctico tales como la *indiferencia* ante la índole de lo humano, la *desesperación* ante el sin sentido, el mal, el dolor, la muerte, etc.

En fin, una época de *crisis* parece ser la que nos ha tocado vivir, tanto que se ha dicho con autoridad que una de las mayores amenazas de este tiempo es la *desesperación*[187]. Época problemática en la que el seguimiento de las doctrinas de los autores al uso que no ha mucho nos han precedido lejos de colmar las aspiraciones del deseo de saber acerca

---

[186] La consecuencia de este activismo, precisamente por no detenerse a pensar con orden, también en el ámbito práctico, es que no acaba de afrontar con rigor la resolución de tremendos problemas tales como la pobreza de tantos millones de personas, la deuda externa de muchos países, etc.

[187] Cfr. JUAN PABLO II, *Fe y razón*, ed. cit., n. 91, 124.

del hombre, ni siquiera las estimulan, como tampoco espolean la lucha contra la pobreza, las diferencias sociales, la marginación, las guerras, el narcotráfico, la prostitución, pederastia, etc. Sin embargo, como toda época de crisis, ésta también es una época de grandes personajes y de grandes hallazgos y, en consecuencia, de marcado *optimismo* para unos pocos. Atendamos a algunos de ellos.

9. La recuperación de la persona y el descubrimiento de su intimidad

La recuperación de la *persona* humana tiene, en cierto modo, algunos precedentes en el *existencialismo* (Kierkegaard, Marcel, etc.), en la *fenomenología* (Hildebrand, Edith Stein, Scheller, etc.) y en el *neotomismo* (Maritain, Gilson, Fabro, Pieper, etc.). También en algunas corrientes de pensamiento de mediados del s. XX como fueron la *filosofía del diálogo* (Ebner[188], Levinas[189], Buber[190], Rosenzweig, etc.) y el *personalismo*[191] (Mounier[192]) se intentó destacar la irreductibilidad de la *per-*

---

[188] Cfr. Puente, J., «La antropología dialógica de Ferdinand Ebner», *Estudios*, 38 (1982), 198-221: López Quintás, A., *El poder del diálogo y del encuentro: Ebner, Haecher, Wust, Przywara*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997; *Pensadores cristianos contemporáneos*, Madrid, BAC, 1968; *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1990.

[189] Cfr. Aguilar, J.M., *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E, Levinas*, Pamplona, Eunsa, 1992; Peña, J., *Levinas, el olvido del otro*, Santiago de Chile, Universidad de Los Andes, 1987; García, J.A., «Sobre la antropología de Levinas», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 189-196; Tudela, J.A., «El humanismo del otro hombre», *Escritos El Vedat*, 35 (1976), 119-161.

[190] Cfr. Poma, A., *La Filosofia dialogica di Martin Buber*, presentazione di G. Riconda, Torino, Rosenberg & Sellier, 2000; Díaz, C., *El humanismo hebrero de Martín Buber*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2004; Sánchez Meca, D., *El principio dialógico y la crítica al yo transcendental en el pensamiento de Martín Buber*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Reprografia, 1984; Gordillo, L., «Buber: un humanista trascendente», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 197-219.

[191] Cfr. Díaz, C., *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea*, Madrid, Narcea, 1981; Burgos, J. M., *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra, 2000; Coll de Allemany, J.M., *Filosofía de la relación interpersonal*, Barcelona, PPU., 1990; «Personalismo, pensar dialógico y fe teologal», *Pensamiento*, 29 (1073), 209-226; Pavan, A., – Milano, A., *Persona e personalismi*, Napoli, Dehoniane, 1987; Domingo Moratalla, A., *Un humanismo del s. XX: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1985; Lacroix, J., *Le personalisme: sources-fondamentes*, actualité, Lyon, 1981.

[192] Cfr. Díaz, C., *Enmanuel Mounier: un testimonio luminoso*, Madrid, Palabra, 2000; «La antropología de Enmanuel Mounier», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 137-162; Lamachia, A., *Mounier, personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Bari, Levante, 1993.

sona humana a los *materialismos* y *colectivismos* en boga. Asimismo, ayudó en esa dirección la renovación de la *teología* por algunos autores lúcidos e influyentes (Guardini[193], Von Balthasar[194], De Lubac[195], Mouroux[196], Pannenberg[197], Rahner[198], etc.). También la de Taylor es una antropología abierta a la trascendencia[199]. Se trata, pues, de unos intentos de poner de nuevo en el candelero la dignidad de la *persona* humana[200].

Entre los autores actuales e independientes, no por ello menos profundos que los aludidos, y que han logrado dotar de un enorme impulso al estudio de la antropología, se pueden mencionar, a título de ejemplo, los siguientes: Leonardo Polo y K. Wojtyla, a los que se atenderá concisamente más abajo. Junto a ellos, pero de orden secundario, disponemos de muchos trabajos sobre el hombre, hasta tal punto que –como se indicaba en el Prologo– han logrado poner de moda esta materia. Entre los múltiples pensadores destacan varios es-

---

[193] Cfr. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000; NERI, L., *L'antropologia di Romano Guardini*, Milano, Jaca Book, 1989; BORGUESI, M., *Romano Guardini. Dialettica e Antropologia*, Roma, Studium, 1990; BABOLIN, A., *Romano Guardini, filosofo dell'alteritá*, 2 vol., Bolonia, 1968-9; NERI, L., *L'antropologia di Romano Guardini*, con un saggio sulla bibliografia italiana su Romano Guardini di Roberta Lorenzetti, Milano, Jaca Book, 1989.

[194] Cfr. BABINI, E., *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Milano, Jaca Book, 1988; OUELLET, M., *L'existence comme mission. L'anthropologie theologique de Hans Urs von Balthasar*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1983; TOPIC, Fr., *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs Von Balthasar*, Roma, [s.n.], 1990.

[195] Cfr. SALES, M., *L'être humain et la connaissance naturelle qu'il a de Dieu: essai sur la structure anthropo-théologique fondamentale de la Révélation chrétienne dans la pensée du P. Henri de Lubac*, Paris, Parole et Silence, 2003; TRAPANI, G., *La visione dell'uomo nel dialogo di Henri de Lubac con gli umanesimi odierni*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1985.

[196] Cfr. MOUROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*. Intr. de J. Alonso; trad. de M. de Torre; revisión de José María Garrido, Madrid, Palabra, 2001.

[197] Cfr. O'CALLAGHAN, P., «Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 253-271; PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica*; trad. de M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1993.

[198] Cfr. SARANYANA, J.I., «La antropología trascendental rahneriana», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 307-326; PIENDA, J. A., de la, *Antropología transcendental de Karl Rahner: una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1982.

[199] Cfr. LLAMAS, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsa, 2001.

[200] Cfr. RODRÍGUEZ MOLINERO, J.L., «Desarrollo de la noción de antropología filosófica y de sus tareas fundamentales», en *La filosofía en el fin de siglo: balances y perspectivas*, Sociedad castellano-leonesa de filosofía, nº 15, (2006), 289-332.

pañoles[201]. En efecto, hay quienes estudian la concepción del hombre de Zubiri[202], que describe certeramente al hombre como «ser-con»; otros, a Julián Marías[203], que sostiene la posibilidad de una *antropología metafísica*. La antropología vendría a ser, pues, una parte, de la metafísica, como una concreción específica del *ser* que estudia aquélla; algunos otros se fijan en Millán Puelles[204] como en su maestro, que hila muy fino al describir lo que él llama «estructura de la subjetividad», y que sostiene, siguiendo en cierto modo a la tradición, que se puede concebir al hombre como *sustancia*.

Se atiende también a pensadores de otras nacionalidades tales como Robert Spaemann[205], que desde la ética apunta a una antropología de la *persona* no reductiva a su *naturaleza*; algún otro, aunque desde un planteamiento más culturalista atiende a la visión del hombre de René Girardt[206]; algunos dan cierta relevancia a Soloviev[207], tal vez el pensador ruso reciente más prominente, etc. En suma, los estudiosos de la antropología tienen, por así decir, «puesta la antena» para ver «por dónde salta la liebre», es decir, fijarse en qué figuras relevantes aparecen en le ámbito internacional. De entre ellas, las dos arriba mencionadas ya han aparecido y su relevancia es indiscutible. Destaquémoslas sumariamente.

Leonardo Polo propone para abordar la antropología una ampliación del ámbito de lo *trascendental*, es decir, ofrece la propuesta (la aceptación, en consecuencia, es libre) de ver la antropología como no encuadrada dentro del ámbito de la *metafísica*, porque el *ser* del que trata la antropología, el ser humano, no se reduce al que estudia la metafísica,

---

[201] Cfr. AGUIRRE, BAZTÁN, A., *Historia de la antropología española*, Barcelona, Boixareu Universitaria, 1992.

[202] Cfr. CASTILLA, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Madrid, Rialp, 1996.

[203] Cfr. ARAUJO, A.M., *El pensamiento antropológico de Julian Marías*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1992.

[204] Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967; BARRIO, J.M., «Dignidad y trascendencia de la persona», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 47-75.

[205] Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 198; *Personas*, Pamplona, Eunsa, 2003; GONZÁLEZ, A.M., *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Pamplona, Eunsa, 1996, SABUY, P., «La cuestión del hombre según Robert Spaemann», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 273-306.

[206] Cfr. LLANO, A., *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Pamplona, Eunsa, 2004.

[207] Cfr. BOSCO, N., *Vladimir Soloviev: ripensare il cristianesimo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999.

el ser del universo, sino que es superior. Se trata de un intento muy profundo de superación, sin precedentes, tanto de la antropología clásica como de la moderna y contemporánea[208]. La antropología es la obra culminar de Polo, pero ésta hubiese sido imposible sin un método peculiar, bien armonizado con una rigurosa teoría del conocimiento humano[209] (disciplina de ordinario omitida en las antropologías del s. XX), que ha permitido dirimir con exactitud los distintos niveles del conocimiento humano y, en consecuencia, el modo apropiado de alcanzar y desvelar tanto el *acto de ser personal* como la *esencia* humana.

La clave del enfoque antropológico poliano reside en el *planteamiento dual*. En efecto, el hombre está conformado por un cúmulo de dualidades jerárquicas entre sí, y ello tanto en la *esencia* humana (objetos-actos, actos-hábitos, hábitos-virtudes, razón teórica-razón práctica, razón-voluntad, potencias superiores-alma, sindéresis, o ápice de la esencia, etc.) como en los radicales personales del *acto de ser* del hombre (co-existencia-libertad, conocer-amar personal). A la par, esa jerarquía real de corte dual debe entenderse en el sentido de que el miembro inferior está al servicio del superior y es inexplicable sin él, y que éste favorece al inferior y se dualiza a la vez con otro superior. De ese modo no se cede a un planteamiento analítico y, por tanto, reductivo por excluyente, sino a otro de cariz sistémico (en absoluto sincretista), por ofrecer sus descubrimientos jerárquicamente ordenados. Como Polo es netamente cristiano, también admite que la última palabra para explicar las profundidades del ser humano es precisamente la Palabra, esto es, su clave radica en vincular la antropología con la Cristología. Intentaremos seguir sus propuestas a lo largo de las lecciones que siguen.

En Karol Wojtyla tal vez sea oportuno destacar dos periodos: uno más propiamente filosófico y otro de índole más teológica, aunque en ambos se nota que la filosofía y la teología, la razón y la fe, se entrecruzan y se ayudan mutuamente, como ha sucedido en la doctrina cristiana y como él mismo autor recomienda en su encíclica *Fides et ratio*. El comienzo filosófico de Karol Wojtyla fue –como él confiesa– un empeño

---

[208] Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 5ª ed., 2003; *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993; *Antropología trascendental* (I-II) Pamplona, Eunsa, 1999-2003; PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001; FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, Pamplona, Eunsa, 1998; SELLÉS, J.F., *La persona humana*, vols. I-III, Bogotá, La Sabana, 1998; YEPES, R., *Fundamentos de antropología*, Pamplona Eunsa, 1996.

[209] Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1985-2003.

ético, no antropológico, consistente en subsanar los déficits en esta materia que encontró en los autores clásicos como Tomás de Aquino, modernos como Kant y contemporáneos como Scheler, porque no estudiaban las manifestaciones éticas de la persona humana en tanto en cuanto que engarzan o apuntan al *núcleo personal*[210].

Por otra parte, en los escritos del pontificado de Juan Pablo II, aparecen, como de muchos es conocido, muchas referencias profundas a la persona humana, tanto a su parte corpórea como a la espiritual[211]. El climax antropológico apunta, desde la fe y siguiendo las pautas del Concilio Vaticano II[212], a la revelación del ser humano por parte de Cristo[213]. La Revelación sobrenatural aceptada por la fe y profundizada por la teología añade sobre el carácter co-existencial de la persona humana con su Creador, el dato revelado. La persona humana, con la gra-

---

[210] Cfr. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid, BAC, 1982; *Mi visión del hombre*, Madrid, Palabra, 1997; *El hombre y su destino*, Madrid, Palabra, 1998; FRANQUET, M.J., *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología de Karol Wojtyla*, Pamplona, Eunsa, 1996; QUILES, I., *Filosofía de la persona según K. Wojtyla*, Buenos Aires, Depalma, 1987; FROJÁN, F.J., *Juan Pablo II, antropología y ética*, Madrid, La Caja, 2003; CALDERA, R. T., *La visión del hombre. La enseñanza de Juan Pablo II*, Caracas, Centauro, 1986; GRYGIEL, S., «L'antropologia de Giovani Paolo II», *Revista del clero italiano*, 63 (1982), 141-151; GIL ORTEGA, U., «Un estudio antropológico. Persona y acto del cardenal K. Wojtyla», *Lumen*, (1985), 261-285; SERRETTI, M., *Conoscenza de se e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo atraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyla*, Bologna, CSEO, 1984, DINAN, S., «The Phenomenological Antropology of Karol Wojtyla», *The New Scholasticism*, 55 (1981), 317-330; KÖCHLER, H., «The phenomenology of Karol Wojtyla. On the Problem of yhe phenomenological Fundations of Antrholopogy», *Philosophy and Phenomenological Research*, 42 (1982), 326-334; SEIFERT, J., *Essere e persona*, Milán, Vita e Pensiero, 1989; GUERRA, R., *Volver a la persona*, Madrid, Caparrós, 2002.

[211] Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 1979; *Reconciliatio et poenitentia*, 1984; *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, 1979-84, Madrid, Palabra; 1995-98, Madrid, Cristiandad, 2000; *Catequesis sobre el Credo*, 1984-2000, Madrid, Palabra, 1999-2002; *Cruzando el umbral de la esperanza*, ed. cit. Cfr. LORDA, J.L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo* II, Madrid, Palabra, 3ª ed., 2004.

[212] «Cristo... manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación», *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, n. 22. 2.

[213] «Cristo sabe lo que hay dentro del hombre. ¡Sólo Él lo sabe!», *Christifideles Laici*, n. 34, 5. Cristo es la «única palabra capaz de dar pleno sentido a la vida del hombre», *Alocución en el Angelus*, 26-I-97. Porque en Cristo «habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente», *Colosenses*, cap. 2, vs. 9, etc. Cfr. HONORÉ DE ATCHIN, T., «Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre (GS 22)», *Excerpta de dissertationibus in Sacra Theologia*, 40 (2001); ILLANES, J.L., «Fe en Dios, amor al hombre: la antropología teológica de K. Wojtyla», *Scripta Theologica*, 11 (1979), 317-352; «Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II», *Scripta Theologica*, 20 (1988), 643-665; LOBATO, A., «La persona en el pensamiento de K. Wojtyla», *Angelicum*, 56 (1979), 165-210; IZQUIERDO, C., «Cristo manifiesta el hombre al mismo hombre», en AA.VV, *Dios y el hombre*, Pamplona, Eunsa, 1985, etc.

cia, alcanza a saber no sólo el nombre propio de Dios, sino también que sólo éste puede revelar de modo completo el nombre propio de la criatura humana. Con la elevación divina, el hombre sabe cómo es personalmente el Dios con el que coexiste, qué ha revelado el de sí en la historia y qué revela a cada quién en su intimidad personal.

* * *

Si, según Leibniz, toda filosofía es verdadera en lo que afirma y falsa en lo que niega[214], también toda antropología filosófica será verdadera en lo que descubre del ser humano y falsa en lo que a su realidad le niega. Por eso, no todas las antropologías filosóficas valen lo mismo y están en el mismo plano. Serán más verdaderas las que más descubran del hombre y más falsas las que menos descubran y, como consecuencia de obcecarse en lo descubierto, más le nieguen.

Por eso toda antropología que se precie debe dejar la puerta abierta a nuevos descubrimientos. No existe en este tema problema alguno acerca de un supuesto agotamiento del saber, pues la realidad personal es de una riqueza inabarcable por las solas fuerzas humanas. También por eso, al proponer una *propedéutica de antropología trascendental*, lo que se busca es que quien venga detrás descubra irrestrictamente más de lo que aquí se esboza.

[214] Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, G. P., VI, 603, n. 10.

Capítulo 3

MONOS, HOMÍNIDOS, HOMBRES, TRASGOS Y ORCOS

Cuando alguien lee una buena biografía, porque está interesado en un famoso personaje, de seguro encontrará al inicio del volumen alusiones a los ancestros del héroe estudiado, pues los padres explican en buena medida el modo de ser del hijo en cuestión. En cambio, si el hijo no es natural, sino adoptado, las referencias a los antepasados biológicos (en caso de conocerse) pasan a segundo plano.

Algo similar ocurre en nuestro tema. Desde luego, lo que en este trabajo importa es la *persona* humana, no sus antepasados biológicos, maxime si éstos no fueron persona ninguna. El ser personal no lo heredamos, pues es una *novedad* radical sin precedentes. Lo que recibimos en herencia es la corporeidad humana. En nuestro mundo no siempre existieron personas humanas, y cuando éstas aparecieron recibieron la dotación corpórea de unos antepasados no personales. De manera que en este Capítulo no vamos estudiar lo más importante, la *persona*, sino los precedentes somáticos de su cuerpo.

1. Precisiones terminológicas

Demos cuenta, en primer lugar, del sentido del título que encabeza este Capítulo. Se entiende por «monos» toda especie de *prehomínidos*. No sólo los ancestrales, sino también los chimpancés, gorilas, orangutanes, etc., que pueblan las selvas tropicales, los zoos de nuestras ciudades, los parques naturales de nuestro mundo. Es una palabra tomada del

lenguaje común, y confío en que todo lector puede estar de acuerdo con su contenido significativo.

Por «homínidos» se entienden los *bípedos* de las diversas especies del género «homo», que no llegaron a ser «sapiens sapiens», esto es, que no fueron hombres tal como hoy los entendemos, es decir, no fueron *personas* humanas. En la acepción significativa de este término tampoco parece haber controversia.

«Hombres», querido lector, somos tú y yo, entre otros muchos millones como nosotros que han poblado, viven y vivirán en este mundo. Espero que estés de acuerdo, asimismo, en el significado de esta palabra.

Por otra parte, un «trasgo» es un personaje literario de ciertos cuentos o novelas. Como los duendes no existen, un trasgo es fruto de una imaginación; una quimera. De modo que se puede atribuir la denominación de «trasgo» a una fantasía o idea sobre asuntos irreales, por ejemplo, a esa idea de hombre –que no responde al hombre real– de que la persona humana se reduce meramente a lo corporal, o sea, que la distinción entre el hombre y los demás animales (o prehomínidos) es sólo de grado y no esencial. Esa idea de hombre es una especie de trasgo, porque ese hombre ni existió ni existe ni puede existir; es una fábula irreal. A alguna idea de ese tipo deberemos aludir por necesidad en esta Lección.

La palabra «orco» tiene de ordinario un sentido peyorativo (al menos en esa gran obra de Tolkien, *El señor de los anillos*), e indica algo así como un sujeto en el que se ha cebado la degeneración de la naturaleza y esencia humanas y se ha despersonalizado su persona. Por eso con ella se podría aludir a aquellos hombres que viven intentando perpetrar (en expresión de C.S. Lewis) la «abolición del hombre». Actitud que, de perpetuarse hasta la muerte, conseguirá lo que se propone, pero en ellos mismos, a saber, abolir el sentido personal. Como hablar ahora sobre esto es prematuro, lo dejaremos para cuando tengamos que estudiar el *más allá* o, por no ser espacialistas, del *después*.

Este Capítulo pretende exponer, sintéticamente, lo que hasta la fecha se conoce de los *precedentes corpóreos* del hombre actual, y explicar que entre éste y aquéllos hay una *distinción radical*, no sólo *de grado*, como de ordinario dicen ciertos antropólogos biologicistas, culturalistas o paleontólogos. Es, pues, un estudio que intenta dar razón del *pasado*; en concreto, de los precedentes somáticos del cuerpo humano. Sin embargo, el pasado no es lo que más pesa en la vida del hombre, sino el *futuro*, porque, como se dijo, el hombre no es un ser dado, sino un ser en

proyecto. Además, el pasado humano contiene defectos, de los que conviene que el hombre sea redimido en el futuro. A pesar de ello, no hay que despreciar el pasado, sino que, por el contrario, debemos estar sumamente agradecidos a él (a la herencia biológica, al espacio en el que hemos nacido, a la historia en la que nos encuadramos, etc.). Si se dota de sentido al pasado no es para quedarse en él, sino para ver como proyectarlo mejor hacia el futuro, es decir, cómo aunarlo con el fin o destino humano.

Si la primacía en la vida humana estuviese en el pretérito, el racismo, el nacionalismo, etc., e incluso una supuesta fraternidad con el resto de los animales vivientes... estarían justificados. Se ha indicado que si se intenta dar razón del pasado es por mor del futuro, a saber, para que el hombre no viva como una bestia, sino que sepa que su cometido en esta vida es humanizarse cada vez más en su *naturaleza y esencia*, y ser elevado como *persona*. Para quien no existe tajante distinción entre hombre y prehomínidos (e incluso con monos, perros y animales de compañía...), su ideal de vida humana debería ser animalizante (de hecho muchos expanden más su sintonía sentimental en relación con los animales que con las personas). Pero sostener esa tesis es contradictorio, porque sólo el hombre se puede proponer parecerse a los animales, e incluso reducirse a un animal más, sencillamente porque no lo es –los animales no pueden albergar tal propósito–.

Al estudiar el proceso de hominización tal como nos lo han legado los diversos ensayos al respecto contamos, fundamentalmente, con dos hipótesis opuestas: a) la de los que se inclinan por explicar las cosas exclusivamente desde un punto de vista paleontológico o fisiológico, defendiendo que el hombre es *enteramente* producto de la evolución biológica (en rigor se trata de una especie de *materialismo*); b) los que se inclinan por una distinción de tipo espiritual entre el hombre y los demás animales, defendiendo a la par una teoría *fijista* de las especies, es decir, la hipótesis según la cual el hombre carece de precedentes corporales (se trata, pues, de un nuevo modelo de *espiritualismo*). Ninguna de las dos son correctas, aunque ambas alberguen verdades parciales. La primera hipótesis es defendida por autores recientes como Leakey[1],

[1] Cfr. LEAKEY, R., - LEWIN, R., *Nuestros orígenes. En busca de lo que nos hace humanos*, Crítica, Barcelona, 1994; *El origen de la humanidad*, Madrid, Debate, 2000. Mantiene Leakey el punto materialista de que la conciencia es el producto de la actividad del cerebro, y que la evolución no responde a un plan preconcebido de Dios.

Arsuaga[2], Carbonell[3], Leonard[4], etc. La segunda, por científicos más antiguos como a Linneo[5], Cuvier[6], Pasteur[7], etc. Estas posturas no son científicas; tampoco filosóficas, sino hipótesis[8], que en algunos autores dan lugar a posiciones ideológicas.

Un tercer grupo de estudiosos respecto de este tema lo componen algunos científicos moderados como Carrada[9], Boyd y Silk[10], De Lumley[11], Trefil[12], etc., y algunos paleontólogos como Coppens[13], quienes presentan los datos arqueológicos o biológicos disponibles sin hacer extrapolaciones ideológicas. Y un cuarto grupo lo conforman pensadores como Gilson[14], Zubiri[15], Polo[16], etc., que estudiando los datos de la ciencia biológica y antropológica llegan a conclusiones filosóficas. A es-

---

[2] «La ciencia ya ha resuelto las cuestiones fundamentales: sabemos que procedemos de un primate, es decir, que no hemos sido creados por ningún ser superior, que somos producto de la evolución biológica», ARSUAGA, J.L., *El País*, Madrid, 13-VIII-1999. En *La especie elegida*, Madrid, Temas de Hoy, 1998, declara que la distinción entre el hombre y el animal es de grado, no esencial, y que no hay finalidad en la evolución.

[3] Para este autor la mente humana ha de ser concebida como un estado de la materia. Cfr. CARBONELL, E., y SALA, R., *Planeta humano*, Barcelona, Península, 2000. La ideología materialista de estos autores y de MOYÁ, S., se expone también en su libro: *Sapiens. El largo camino hacia la inteligencia*, Barcelona, Ediciones 62, 2000.

[4] Cfr. LEONARD, W.R., «Food four thougth: Dietary change was a driving force in human evolution», *Scientific American*, (diciembre 2002).

[5] Cfr. *Philosophia botanica*, 1751.

[6] Cfr. GONZÁLEZ BUENO, A., *Linneo: el príncipe de los botánicos*, Madrid, Nivola, 2001.

[7] Cfr. MIRALTA, J., *Pasteur: el genial intruso*, Barcelona, Salvat, 1945; NICOLLE, J., *Pasteur: sa vie, sa méthode, ses découvertes*, Verviers, Editions Gérard & Co, 1969.

[8] Lo que caracteriza a una hipótesis es que lo que ella defiende no está comprobado, es decir, no se sabe con verdad si es real y, además, admite contrario, esto es, se puede formular y defender otra hipótesis que la contradiga. Con un ejemplo, la mecánica racional de Newton se formuló sobre dos hipótesis, una referida al espacio y otra al tiempo. La primera mantenía que el espacio era *isomorfo*, y la segunda que el tiempo era *isocrónico*. Sin embargo, es claro que ese espacio y ese tiempo no son reales, es decir, propios de la realidad física, como Einstein mostró, sino únicamente imaginados.

[9] Cfr. CARRADA, G., *La prehistoria del hombre. Del origen al Neolítico*. Madrid, Editex, 2000; *La evolución del ser humano*, Madrid, Editex, 2000.

[10] Cfr. BOYD, R., – SILK, J.B., *Cómo evolucionaron los humanos*, Barcelona, Ariel, 2001.

[11] Cfr. DE LUMLEY, H., *El primer hombre. Prehistoria, evolución cultura*, Madrid, Cátedra, 2000.

[12] TREFIL, S., *En el momento de la creación. Del Big Bang hasta el universo actual*, Barcelona, Salvat, 1986.

[13] Cfr. COPPENS, Y., *Prólogo* al libro de FACCHINO, F., *El origen del hombre.*

[14] GILSON, E., *De Aristóteles a Darwin y vuelta*, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 1980.

[15] Cfr. ZUBIRI, X., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, Usta, 1982.

[16] Cfr. POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996.

tos dos grupos de investigadores vale la pena tenerlos más en cuenta que a los precedentes. Muchos de ellos, junto con otros[17], admiten que no hay oposición entre una evolución somática bien entendida y la creación directa del alma humana por parte de Dios.

En esta Lección no se recomienda al lector que trate de aprender memorísticamente los datos que se ofrecen en las respectivas tablas o descubrimientos, sino saber unas pocas verdades antropológicas básicas y poder dar razón de ellas, en concreto, las siguientes: a) en primer lugar, notar que la distinción entre el hombre y los prehomínidos radica fundamentalmente en la aparición de la *persona*, y con ella, la de la *inteligencia*; b) en segundo lugar, advertir que el cuerpo humano tiene precedentes intramundanos que en modo alguno afean la dignidad de la persona humana; c) en tercer lugar, que si bien de la aparición de la vida vegetativa y sensitiva da razón el *orden del universo* (causa final), y también puede originarla la ciencia humana (porque el hombre trasciende el orden cósmico), con todo, la vida humana íntegra (*persona-esencia-naturaleza*) es extracósmica y, en consecuencia, no se debe buscar el entero sentido de su aparición en el mundo, en especies precedentes, o en el polvo de la tierra.

Junto a las precedentes tesis, será pertinente disolver algunos errores muy extendidos en esta temática, por ejemplo: a) las opiniones que defienden una incompatibilidad entre los datos de la paleontología, los descubrimientos de la ciencia positiva y la Revelación divina, puesto que cuanto más se estudian pacientemente los descubrimientos disponibles, más afinidad se encuentra entre los distintos saberes; b) las paradojas del evolucionismo y neoevolucionismo; c) el escepticismo que pude provocar el acalorado debate sobre qué género o especie de prehomínido dio lugar al hombre actual, pues, en rigor, dado que la persona es especialmente *espíritu*, no es tan relevante que su cuerpo tenga precedentes en el mono (por el parecido morfológico), en el cocodrilo (por la similitud del bulbo raquídeo), en el cerdo (por la afinidad en el código genético), etc.

En cuanto a las coordenadas espacio-temporales que en los descubrimientos se manejan, también conviene advertir que: a) de momento, como los restos son tan escasos y dispares, no hay que extrapolar los datos de cada hallazgo para sentar que todos procedemos de África, Asia, Europa u Oceanía… b) Tampoco son tan relevantes las fechas que se cuentan por millones de años en el umbral de la historia, si es que el

[17] Cfr. FERNÁNDEZ-RAÑADA, A., *Los científicos y Dios*, Oviedo, Ed. Nobel, 1994.

hombre, más que un ser histórico, posee un tiempo propio del espíritu que es muy distinto del tiempo físico.

2. Unos pocos fotogramas de una gran superproducción

Para comenzar, es pertinente distinguir entre el *proceso de humanización*[18], que estriba en el perfeccionamiento intrínseco de la *esencia humana*[19], del *proceso de hominización*, consistente en la evolución morfológica de los caracteres somáticos, biológicos del hombre. Se adjunta una tabla de fechas aproximada del proceso de hominización según los datos disponibles. Lo que el elenco muestra son los pocos eslabones conocidos entre los muchos perdidos. Debido a ello, el paso de uno a otro presenta muchas dudas y dificultades, pues los restos óseos son intermitentes. Lo que disponemos hasta el momento son como unos cuantos fotogramas de un gran largometraje. De momento se suelen clasificar estos géneros de primates:

1) *Aegiptopitecus y propliothecus*	30 millones de años
2) *Proconsul, Micropithecus y Dentropithecus*	22-18 " " ".
3) *Apropitheco, Driopithecus*	18-17 " " ".
4) *Kemapithecus*	16-14 " " ".
5) *Orangután, Gorila, Chimpancé*	16 " " " hasta hoy.
6) *Ramapithecus*	14-10 " " ".
7) *Sivapithecus*	12-8 " " ".

Como nota curiosa cabe mencionar un ejemplar del género *Ramapihecus* recién descubierto (2002[20]), el *Pierolapitecus Catalanicus*, aunque popularmente se le conoce como Pau (Pablo). Debe su primer nombre al lugar concreto de su hallazgo, Hostalets de Pierola (Barcelona), y el apellido a la región (Cataluña). Ni éste, ni ninguno de los

---

[18] *Humanización* designa a los cambios de tipo psicológico, ético, cultural, del hombre. Aunque la calidad de la *cultura* contribuye en buena medida a ese proceso de perfeccionamiento humano, en rigor, del crecimiento intrínseco del hombre responden los *hábitos intelectuales* y las *virtudes de la voluntad.*

[19] La *esencia humana* está conformada por eso que de ordinario llamamos «yo», y de lo que éste activa, desarrolla, perfecciona progresivamente, a saber, a las dos potencias espirituales humanas, inteligencia y voluntad, con hábitos y virtudes, respectivamente.

[20] Cfr. *Expansión*, 19-XI-2004, p. 47.

ejemplares de la tabla se consideran del género *Homo*. Tras estos primates, aparecieron otros, que son mucho más cercanos al género de los *Homo*, a los cuales (de los que se tiene noticia) se les suele clasificar así:

1)	*Orrorin tugenensis*	6	"	" ".
2)	*Ardipithecus ramidus kadabba*	5, 8	"	" ".
3)	*Australopithecus*	4	"	" ".
4)	*Kenyanthropus platyops*	3, 5	"	" ".
5)	*Paranthropus*	2, 85	"	" ".
6)	*Homo*	2, 5	"	" ".

Pasemos a su breve descripción:

1) *Orroin* significa «hombre original». De los *Orroin tugenensis*, descubiertos en el 2001[21] en Tugen Hill (Kenya), se discutía hasta hace poco si fueron bípedos, aunque un reciente hallazgo de femur perteneciente a este género parece ratificar su bipedismo[22]. Sin embargo, aunque sus descubridores afirman el bipedismo, Haile-Selassie y White lo niegan. Cuando se estudia este punto, también se desconoce por qué motivo surgió el bipedismo. Sus descubridores estiman que ellos dieron origen a los *Praeanthropus*, un género nuevo no catalogado, del que surgirían más tarde los *Homo*.

2) Los *Ardipithecus* «monos del suelo» fueron descubiertos en 1994, y se suponían de 4, 4 millones de años de antigüedad. Se considera que una variante de ellos son los *Ardipithecus ramidus kadabba*, descubiertos en el 2001[23]. De estos también se discute si fueron bíbedos, pues por el pié parece bípedo, mientras que el resto de los huesos son similares a los simios. Además, frente a los *ardipithecus* que al parecer vivían en el suelo, se considera que éstos vivieron en bosques. Tampoco sabemos con certeza si de ellos surgió el género *Homo*.

3) El *Australopithecus* «mono del sur» no se considera del *género Homo*. Vivió en África. Dispuso de industria lítica elemental (guijarros). Poseyó de 500 a 700 cc. de cerebro, y se extinguió aproximadamente

---

[21] Sus descubridores fueron PICKFORD M. – SENUT, B., y GITONGA, G. Se trata de un bípedo que se descubrió en el yacimiento de Tugen Hill (Kenya).

[22] Cfr. *ABC*, 3-IX-2004, p. 43.

[23] Cfr. HAILE-SELASSIE, Y., – WHITE, T., «Late Miocene hominids from the Middle Awash, Ethiopia», *Nature*, 2001 Jul 12;412 (6843): 178-81». El *ramidus*, un bípedo en un enclave boscoso, del que el *kadabba* se estima una variante, se descubrió en 1994 y se le data de 4, 4 millones de años.

hace 1, 4 millones de años. Se suele considerar que el género *Homo* desciende de una especie de *Australopithecus.* Como en él se suelen distinguir varias especies, hay tantas opiniones al respecto como descubridores. Se consideran especies de *Australopithecus* las siguientes:

a) *A. anamensis*[24] 4, 2 millones de años.
b) *A. aferensis*[25] 3, 88 " " ".
c) *A. bahrelghazali*[26] 3, 5 " " ".
d) *A. africanus*[27] 2, 8 – 2, 3 " " ".
e) *A. gardi*[28] 2, 5 " " ".

Todos los descubridores de los restos óseos de las especies de *Australophitecus* coinciden en que los antepasados de los *Homo* deberían ser alguna especie de *Australopithecus* poco robusto. En cambio, para otros paleontólogos como Louis, Mary y Leakey, los *Homo* no descienden de ningún *Australopithecus*, sino de otros homínidos aun no descubiertos (Pickford y Senut, como ya hemos visto, apuntan como origen de los *homo* a los *Orroin*, 2 millones de años anteriores a los *Australopithecus*).

4) Los *Kenyanthropus*, «hombre de Kenya», se catalogan de 3, 5 a 3, 2 millones de años. A esta especie pertenece un cráneo hallado el 2001 en el lago Turkana (Kenya) por Leakey, M., Y Spoor, F.[29]. Ellos lo llamaron *Kenyanthropus platyops*, que no sería antepasado directo del hombre.

5) Los *Paranthropus*, en los que se distinguen varias especies:

a) *P. Aethiopicus* 2, 85 – 2, 3 millones de años.
b) *P. Boisei* 2, 3 – 1, 3 " " ".
c) *P. Robustus* 1, 8 – 1 " " ".

---

[24] Los *A. anamensis* fueron descubiertos por LEAKEY, M., y WALKER, A., en Kanapoi (Kenya), quienes sostienen que los *homo* provienen de ellos.

[25] Los *A. aferensis* fueron descubiertos por JOHANSON, D., en Hadar (Etiopía), y los considera ancestros de los *homo.*

[26] Los *A. bahrelghazali* fueron descubiertos por BRUNET, M., en el Chad en 1996, quien los considera predecesores de los *homo.*

[27] Los *A. africanus* fueron descubiertos por TOBIAS, P., CLARKE, R., y LEE, P., en Sudáfrica y según ellos los *homo* provendrían de esta especie.

[28] Los *A. gardi* los descubrió WHITE, T., en Bouri (Etiopía) y los considera progenitores de los *homo.*

[29] Cfr. *Nature* (22-III-2001). Para estos autores el *Homo Rudolfensis* pertenecería a este género.

7) Los *Homo* siguieron en tiempo a los precedentes. A pesar que se fechan a partir de 2, 5 millones de años, la ciencia experimental basada en el estudio de las moléculas estima que el linaje de los *Homo* y el del chimpancé debieron separarse hace unos 5 millones de años.

3. El clan de los Homo impersonales

Como se ha visto, el árbol de los homínidos es ramificado. De manera que existe mucha dificultad para determinar qué rama dio origen a los *Homo*. Por lo demás, dentro de los *Homo* se suelen distinguir las siguientes especies:

1) *H. Rudolfensis*	2, 5 – 1, 8 millones de años.
2) *H. Habilis*	2, 5 – 1, 8 " " ".
3) *H. Ergaster*	1, 8 – 1, 4 " " ".
4) *H. Erectus*	1, 6 m.a. – 38.000 años.
5) *H. Antecessor*	750.000/800.000 ".
6) *Homo Sapiens*	270.000 ".

1) El *Homo Rudolfensis* es del primero del se declara que consumía carne de animales. Posee unos 1.000 cc. Mientras unos consideran que es éste el primero de los *Homo*, otros piensan que lo es el *Habilis*. Para Leakey, M., y Spoor, F., el *Rudolfensis* no pertenecería al género *homo*. Aún hay quienes opinan que ambos pertenecen a una misma especie, aunque unos se distinguen de otros en que los *Rudolfensis* son más robustos que los *Habilis*.

2) El *Homo Habilis* (hábil) o *Pithecantropus* fue descubierto por Louis y Mary Leakey. No usa el fuego, no entierra a sus muertos, se halla en África oriental, y se extinguió hace aproximadamente 1, 5 millones de años. Es el primero que usó herramientas, aunque su cultura lítica es poco desarrollada: punzones, lascas, etc., pertenecientes a los yacimientos de Olduway –entre Tanzania y Kenia–. Para Wood, B., en cambio, los *Habilis* no pertenecen al género *Homo*, sino que se trata de un *Austrolopithecus*.

3) El *Homo Ergaster* (hombre trabajador) es de mayor cerebro. Talla la piedra de modo más elaborado (lascas bifaces, largo filo, martillos, picos, etc., de la industria *achelense*). Se le considera el primero que abandonó Africa y pasó a Europa[30] y Asia (en concreto en Dmanisi

[30] Cfr. Menéndez Fernández, M., *Los primeros europeos*, Madrid, Arco Libros, 1996.

–Georgia–). Es más robusto que el *Erectus*, aunque algunos consideran a ambos de la misma especie, con la distinción que el *Ergaster* sería más robusto que el *Erectus*.

4) El *Erectus* (marcha erecta) es el primero del que nadie duda que pertenece a los *Homo*. Usó el fuego. Su industria lítica fue más desarrollada (hachas, casas, etc., de Java). Unos consideran que se extinguió alrededor de hace unos 100.000 a 200.000 años. Otros, en cambio, que llegó hasta los 28.000 años. Posee entre 775 y 1.200 cc. Es de menor estatura que el *Sapiens*. Algunos mantienen que es el primero de los *Homo* que emigró de África. A esta especie pertenece el joven de Turkana (Kenya)[31].

Al *Erectus* se le considera el ascendiente del recién descubierto *Homo Floresiensis* (Hombre de Flores), que debe su nombre a la isla de Indonesia donde se ha llamado. Se trata de un homínido de baja estatura y poco peso que por su tardía permanencia (de 95.000 años hasta hace 12.000 años) se supone que convivió con los *sapiens*. Poseía 380 cc. de cerebro, 1 mt. de altura y entre 16 y 28 kg. de peso. Fabricaba útiles de piedra, cazaba en grupo y utilizaba el fuego[32].

5) El *Antecessor* (pionero) parece provenir de África y sería descendiente de los *Ergaster*. Se mantiene la hipótesis de que esta especie habría dado lugar en África a los *Homo Sapiens* (quizá a través del *Homo Rhodesiensis*), y en Europa a los *Heidelbergenses*. Los restos más numerosos se encuentran en la Gran Dolina de Atapuerca –Burgos– (España), descubiertos en 1994. Se estima que, procedentes de África, llegaron a Europa alrededor de hace 780.000 años[33]. Su industria lítica sigue siendo precaria. Posteriores a ellos son los restos hallados en Ceprano (Italia), de 600.000 años, aunque su especie es dudosa. No se ve vinculación entre los *Antecessor* y los restos italianos. Tampoco entre los *Antecessor* y los *Sapiens*, en concreto los *Heidelbergensis*.

---

[31] Descubierto en 1984 por R. LEAKEY. Este investigador rechaza la teoría gradualista, según la cual lo distintivo humano surge paulatinamente desde el *austrolopithecus*. Defiende que la condición humana parte del *homo erectus*, y que éste fabricaba instrumentos con otros instrumentos, tenía lenguaje similar al nuestro, se organizaba en grupos y dividía el trabajo entre machos y hembras.

[32] Los hallazgos pertenecen a la cueva de Liang Bua. Se dispone de restos de 7 individuos. Entre sus descubridores está M., MOORE. Cfr. *ABC.*, 28-X-2004, pp. 44-47; *ABC.*, 29-X-2004, pp. 47-49; *ABC.*, 30-X-2004, p. 48; *ABC.*, 9-XI-2004, p. 44.

[33] Cfr. ARSUAGA, J.L., – BEMÚDEZ DE CASTRO, J.M., – CARBONELL, E., – CERVERA, J., *Atapuerca. Un millón de años de historia*, Madrid, Plot Ed., y ed. Complutense, 1998; *Atapuerca. Nuestros antecesores*, Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 1999; *Los yacimientos de la Sierra de Atapuerca*, Fundación del Patrimonio Histórico de la Junta de Castilla y León, 2000.

6) A los anteriores sucedieron en antigüedad los *Sapiens*. Parece que salieron de África mucho después que los precedentes, quizá alrededor de 200.000 o 150.000 años. No todos los *Sapiens* son verdaderamente *sapiens*, en el sentido que hoy se da a la palabra saber, pues el pensamiento abstracto o simbólico del que se tiene constancia data sólo de hace unos 70.000 años aproximadamente.

4. La saga de los sapiens y sus instrumentos

Ninguno de sus representantes, salvo el último (*Sapiens-Sapiens*), se consideran personas. En este grupo los estudiosos se preguntan sobre todo acerca de dos temas: por una parte, el llamado «eslabón perdido», es decir, qué especie de homínidos son los inmediatamente predecesores de los hombres tal como los conocemos en la actualidad; por otra, cómo distinguir con rigor al *Sapiens-Sapiens* de sus predecesores y de aquellos homínidos que convivieron con él pero que no fueron personas. Atendamos a ellas.

a) El eslabón perdido

Hasta la fecha, no sabemos con seguridad cuántos géneros de homínidos existieron y de cuál de ellos surgió el género *homo*. Tampoco conocemos con certeza de qué especie de *homo* proceden los *Sapiens Sapiens*. De modo que el eslabón perdido sigue extraviado. Entre los *sapiens* se distinguen varias especies:

1) *H. S. Arcaico*	(270.000 – 130.000 años).
2) *H. S. Heidelbergense*	(500.000 – 300.000 ").
3) *H. S. Neanderthal*:	
a) antiguos	(300.000 – 60.000 ").
b) modernos	(60.000 – 27.000 ").
4) *H. S. Cro-Magnon*	(40.000 – 10.000 ").
5) *H. S. Sapiens*	(30.000 – hoy).

1) Del *Arcaico* se encontraron restos junto al lago Turkana en Kenya del 270.000 años. Asimismo en Galilea (90.000 años). En Australia (50.000 años). Y en la tundra de Siberia (30.000 años). Vivía en cuevas.

2) El *Heidelbergense* lo encontramos, por ejemplo, en Boxgrove (500.000 años), en la ciudad alemana de Heidelberg (300.000 años a. C), de la que recibe su nombre, y en la española Sima de los Huesos de Atapuerca (Burgos), un yacimiento completo de al menos 28 individuos de una tribu (300.000 años). Éste fabricó vestidos de cuero, usó cantos rodados del río Arlanzón, fue cazador y recolector. Se le considera el antepasado tanto del *Neandertalense* como del *Cromagnon*, y se dice que pobló Europa[34]. Aunque algunos defienden la hipótesis de que enterraba a los muertos[35], se puede sostener también que la forma en que se presentan los huesos del yacimiento se pueda deber a un accidente natural[36].

3) El *Neanderthal* habitó en Europa, África y Asia hace aproximadamente entre 100.000 y 35.000 años. Se llamó así porque los primeros restos se encontraron en el valle de Neander (Düsseldorf, –Alemania–) en 1856. A ese hallazgo siguieron los de la Chapelle aux Saints (Francia). Al parecer los *Heidelbergensis* dieron lugar a los *Neanderthales*, aunque éstos eran menos corpulentos que sus predecesores. Los arcos supraorbitales de éste son muy pronunciados, su frente es huidiza y la barbilla pequeña. En cambio, tenían más capacidad craneana que nosotros (1.500 cc.), lo cual indica que no hay correlación directa entre el tamaño del cerebro y la inteligencia. Fueron de constitución fuerte y hábil. Dedicados a la caza y a la recolección. Expertos talladores de la piedra, por lo que se les considera los primeros artistas. Se trata de la industria *musteriense*. Manejaron útiles de madera (industria de Abric Romani –Barcelona–, 50.000 años), de hueso (Eslovenia, 45.000 años). Usaron el fuego. Vivían en cuevas. Vestían ropas. Se agrupaban en comunidades. Disponían de costumbres rituales. Según algunos, poseían lenguaje. Cuidaron a los enfermos y ancianos. Enterraron a sus muertos. Pese a lo cual todavía se discute si el motivo de estas conductas era o no religioso. El parecido en todo ello con el hombre moderno es tal que para Trinkaus, Stringer o Gamble las diferencias entre ambos son accidentales o de costumbres y lenguaje[37].

Los yacimientos de Klases River Mouth o Border Cave en Sudáfrica, los de el río Omo en Etiopía corresponden a este grupo. Se datan

---

[34] Cfr. GAMBLE, Cl., *Las sociedades paleolíticas de Europa*, Barcelona, Ariel, 2001.

[35] Cfr. ARSUAGA, J.L., – BERMÚDEZ DE CASTRO, J.M., – CARBONELL, E., *Atapuerca. Nuestros antecesores*, Fundación Patrimonio Histótico de Castilla y León, 1999, 140-142.

[36] Cfr. AGUIRRE, E., *Evolución humana. Debates actuales y vías abiertas*, Madrid, Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 2000, 74.

[37] Cfr. TRINKAUS, E.,-HOWELLS, W., «Neanderthales», *Investigación y Ciencia*, febrero, 1980; «Los Neanderthales», *Mundo Científico*, noviembre 1986; STRINGER, Chr., GAMBLE, Cl., *En busca de los neandhertales*, Barcelona, Crítica, 2001.

entre 130.000 y 100.000 años a. C. Con 117.000 años están fechadas las huellas de una mujer en la laguna de Langebaan (Sudáfrica)[38]. Disponemos también de restos *Neandhertales* en Israel datados en 90.000 años: las cuevas de Tabun y Amud. Su cultura es *musteriense*[39]. Precedente a esas fechas los restos fósiles no se presentan asociados a restos culturales que indiquen conducta simbólica. No se sabe por qué se extinguieron los *Neandhertales*. En efecto, su desaparición se considera todavía un enigma[40], aunque se han aventurado diversas hipótesis: a) fue debido al agotamiento de la caza y a no ser agricultor[41]; b) se debió a que los humanos acabaron con ellos (asunto incomprobado); c) fue debido a enfermedades (sin prueba). d) No se extinguieron, sino que se mezclaron genéticamente con los hombres modernos[42], pero la biología molecular desmiente esa teoría. En cualquier caso, es imposible que se extinguieran por el clima glaciar, pues convivieron con él durante varias épocas en un periodo de 200.000 años.

4) El Cro-Magnon se encuentra en Europa. Se le considera protoagricultor, y precisamente por ello pudo sobrevivir. Tiene conductas rituales[43].

Recientes hallazgos de restos pertenecientes a homínidos son: los de Burgos –España– (1994) sobre el *Homo Antecesor* (basándose en ellos se declara que los primeros homínidos emigraron a Europa desde África antes de 780.000 años); los de Java (1994) sobre un fósil similar a *Homo Erectus*, de 1, 8 millones de años; los de Yangtze –China– (1995), sobre restos homínidos similares al *Homo Habilis* de 1, 9 m–a; los de Rift-Chad –África–, caracterizados como *Austropolithecus* de 3 m–a. de Dmanisi (Georgia), al sur del Cáucaso, datados con 1, 6 o 1, 7 millones de años (los más viejos de Europa), clasificados como *Ergaster*. El Hombre de Tautavell (Pirineo oriental francés), 40.000 años. Un hallazgo reciente que sorprendentemente se encuadra en un lugar del norte de Is-

---

[38] Cfr. BERGER, L.R., HILTON-BARBER, B., *Tras las huellas de Eva*, Barcelona, Ediciones B., 2001.

[39] Cfr. OFER BAR-YOSEF – VANDERMEERSCH, B., «El hombre moderno de Oriente Medio», *Investigación y Ciencia*, junio (1993), 66-73.

[40] Cfr. STRINGER, Ch., – GAMBLE, Cl., *En busca de los neanderthales*, Barcelona, Crítica, 2001.

[41] Cfr. TUDGE, C., *Neanderthales, bandidos y granjeros. Cómo surgió realmente la agricultura*, Barcelona, Crítica, 2000.

[42] Esa teoría la defiende TRINKAUS, E., a raíz del esqueleto *Lapedo do Lagar Velho* por él descubierto en Leiria (Portugal) fechado en 24.000 años, y que lo supone híbrido de *neanderthal* y *sapiens*.

[43] Cfr. ARSUAGA, J.L., *El collar del neanderthal. En busca de los primeros pensadores*, Madrid, Temas de hoy, 1999, 269.

rael llamado Benot Yaakov, en el que se ha comprobado que los homínidos, seguramente *Ergaster*, *Erectus* o *Sapiens* primitivos que se dedicaban a la recolección y la caza, utilizaban el fuego hace 790.000 años[44]. Sin embargo, todos esos descubrimientos no pertenecen a personas humanas tal como hoy las entendemos.

5) El *Sapiens Sapiens* más antiguo descubierto es el de Blombos Cave –Sudáfrica–, y está fechado en unos 77.000 años[45]. Se admite que hace alrededor 40.000 años llegó a Europa. Su cultura era mucho más compleja que la de sus precedentes: es la *auriñaciense*, que es enigmática, porque parece surgir de la nada[46], y está datada entre 130.000 y 40.000 años. Se emplea también el hueso, cuerno y dientes. Son hábiles artesanos. Hallazgos europeos célebres son los de Hohlestein-Stadel en Alemania (32.000 años a. C.), Chauvet en Ardèche –Francia– (30.000 años) las Cuevas de Altamira –España– (15.000 años a. C.). Y en Ásia, los de Tell Haula, junto al Eufrates (de 10.000 a 5.700 años). ¿De donde procedían? Los estudiosos apuntan a África. Unos ponen como antecesores suyos a los *Homo Rodhesiensis*, otros a los *Heidelbergensis africanos*. Los *Sapiens Sapiens* traen el cultivo de la tierra y la domesticación de los animales. Entierran a sus muertos acompañándolos de ornamentos y objetos, lo que sugiere que creían en la vida de ultratumba. Usan el fuego. Fabrican estatuillas, pinturas, agujas; pulen minerales; construyen chozas, palafitos, dólmenes, etc. Al *Homo Sapiens* pertenece la *especie humana*.

El hombre moderno dispone, de ordinario, de una media de 1.250 cc., aunque se haya registrado algún caso, perfectamente inteligente, que sólo disponía de unos 900 cc. El tamaño de su cráneo es inferior –como se ha indicado– al de los *Nearderthal*, y desde hace 20.000 años se observa una clara reducción estable del tamaño del mismo. En el *sapiens* no importa tanto la capacidad craneana como las circunvoluciones y la funcionalidad cerebral[47].

---

[44] El grupo investigador está dirigido por NAAMA GOREN-INBAR. El hallazgo consiste en piedras, maderas y semillas quemadas.

[45] Cfr. HESHELWOOD, CH., – GORE, R., «Los albores de la humanidad. Iguales que nosotros», *National Geographic*, (junio 2000), 105-108; «Emergence of modern human behavior: Middle Stone Age engravings from South Africa», *Science* 295 (febrero 2002), 1279.

[46] Cfr. CELA CONDE, C.J., – AYALA, F., *Senderos de la evolución humana*, Barcelona, Ariel, 2002, 478.

[47] Con respecto a otros animales el cerebro humano tiene esta extensión: si alisáramos el cerebro humano, su superficie equivaldría a 4 holandesas; el del chimpancé a 1; el del mono a una cuartilla y el de una rata a un sello de correos. Cfr. LÓPEZ MORATALLA, N., *Biología de la personalidad y de la sexualidad humanas*, Universidad de Navarra, Curso para Master en Matrimonio y Familia, 2000-2001, 34.

Al *sapiens sapiens* se le enmarca alrededor de los 40-30.000 años a. C., es decir, unos 400-300 siglos –como mínimo– antes de nuestra era. Con todo, en 1993 se descubrieron tumbas de hombres modernos mucho más antiguas (100.000 años). Por otra parte, y como se recordará, la prehistoria comienza con los relatos de los pueblos del creciente fértil de Asia Central (el arco formado entre el Jordán, el Tigris, el Eufrates y el norte de la India). Todos ellos son hombres modernos. Los primeros vestigios de estas civilizaciones humanas se fechan alrededor del 9.000 a. C., o sea, unos 90 siglos antes de nuestra era, y se les hace coincidir con lo que llamamos *Neolítico*. De manera que, entre la aparición de los *sapiens sapiens* hasta la prehistoria todavía queda una noche oscura de unos entre 310 o 210 siglos por esclarecer. Además, desde la prehistoria hasta la época de los grandes imperios también queda una gran laguna histórica, pues transcurrieron bastantes siglos, unos 60, desde el Neolítico hasta los primeros imperios de los que tenemos noticia, que no sobrepasan los 30 siglos a. C[48].

Se han encontrado restos de hombres de nuestra especie fechados aproximadamente alrededor de los 100.000 años en Jebel Qafzeh y Mugharet Es-Skhul (Israel). También en Herto (Etiopía) se han descubierto dos cráneos de adultos y uno de niño que vivieron entre 154.000 y 160.000 años. Los mayores tienen una capacidad craneal de 1350 y 1450 cc., es decir, un poco superior a la nuestra, y las características faciales son iguales a las nuestras. A estos tipos de *homo sapiens* se le ha llamado *idaltu*, que significa «ancestro». Además, según sus descubridores, también practicaban ritos funerarios, lo cual es indicio de inteligencia[49].

b) El testimonio de los instrumentos

En la práctica, podemos conocer que algunos restos fósiles estuvieron dotados de inteligencia por los instrumentos que usaron. *Instrumento* es aquello que podría haberse hecho de cualquier otra forma y

[48] Se considera que en el tercer milenio a. C. los sumerios vivieron aproximadamente alrededor del s. XXVIII a. C. y el pueblo egipcio a partir del s. XXIV a. C. En el segundo milenio a. C. destacaron los arios de la India (s. XV-VIII a C.) y el imperio chino (s. XV-X a. C.), los hititas (s. XIV a. C), los primeros asirios (s. XIII a. C.), los dorios, micénicos, Israel (s. XII a. C.), los fenicios y el pueblo griego de los relatos homéricos (s. X a. C.). El último milenio a. C. lo protagonizaron los asirios (s. IX-VII a. C.), los sargónidas y la Hélade (s. VII-VI a. C), los persas y neobabilónicos (s. VI-V a. C.), los griegos (s. IV-III a. C.) y los romanos (s. II-I a. C.).

[49] Cfr. WHITE, T., y otros, «*Homo sapiens* from Middle Awash, Etiopia», *Nature*, 423 (2003), 742-747.

que se ha hecho con otro[50]. El hombre es el único que crea o, más propiamente, inventa, y luego usa adecuadamente instrumentos. Para crear instrumentos se requiere *universalizar*, es decir, se precisa de la *inteligencia*. Sin universalizar, de una piedra afilada, por ejemplo, sólo se vería una utilidad: cortar por su filo; pero no se podría educir de ella una posible hacha, o un objeto decorativo, o pulir sus esquinas para la construcción de una punta de flecha, etc. El animal (ej. mono) no crea instrumentos diversos, sencillamente porque no universaliza, es decir, no puede sacar varias posibilidades de una realidad física. Como no puede lograrlas, no puede darse cuenta de ello, esto es, no puede acumular *experiencias*. El *homo habilis*, el *erectus*, y el *sapiens* sí lo hacen. Pero el *hábilis* y el *erectus* no son personas. Por tanto, ¿cómo distinguir a los que son personas de los que no los son?

Se puede mantener que, salvo los *sapiens*, el resto funcionaban con la imaginación[51]. No eran inteligentes. El *sapiens* es inteligente, y lo manifiesta ante todo en la *versatilidad* de sus instrumentos, en el *arte*, es decir, en la comprensión de símbolos, en el *enterramiento de los muertos* de la propia especie, en *actividades sapienciales* como la magia, etc. Pensar implica *inmaterialidad*. Hay varias manifestaciones de que ese pensar se da en el *sapiens*:

1) El *arte*, que es simplemente arte, es decir, sin ninguna finalidad práctica[52].

---

[50] *Instrumento* es *aquello que se ha hecho con otro*, mantiene POLO, L., en su libro de *Ética*, ya aludido. Sin embargo, conviene añadir que instrumento es *aquello que podría haberse hecho de cualquier otro modo, y que se sabe que es medio respecto de un fin*, porque caracteriza mejor al instrumento humano. En efecto, un pájaro, por ejemplo, también hace un nido, que es un instrumento, con hierbas secas, pequeñas ramas, etc., que son otros instrumentos. La diferencia estriba en que para el pájaro el modo de construir el nido está determinado, es decir sólo cuenta con una posibilidad, radicada de entrada en su instintividad. En cambio, las posibilidades de formar instrumentos en el hombre son infinitas. El animal desconoce, además, la relación de *medio-fin*. El instrumento es posible porque el hombre es capaz de poseer mentalmente un uso –una acción– con independencia de su configuración material.

[51] Poseen el *silogismo condicional* –si «a», entonces «b»–, que es imaginativo, particular, y netamente pragmático, pero no universalizan. Puede decirse que carecen de imaginación inventiva (o «creadora»), y tampoco producen símbolos ni señales (por eso son incapaces de lenguaje).

[52] El arte más antiguo data de hace 250.000 años. Se trata de la figurilla de Berekhat Ram, una pequeña escultura formada por dos cuerpos esféricos, uno para la cabeza y otro para el cuerpo. Las herramientas –puntas de flecha, punzones, etc.– de Blombos Cave (Sudáfrica) se fechan alrededor de 77.000 años según Chr., HENSHELWOOD, «Emergence of human behavior: Middle Stone Ade engravings from South Africa», *Science*, 295 (febrero 2002), 1279.

2) El *enterramiento* de los muertos, porque se considera al hombre como fin en sí y no subordinado a la especie[53].

3) El *canibalismo ritual*, para hacerse con las virtualidades del muerto, por la misma razón que la precedente.

4) La *distinción de rangos sociales*, manifestadas en el arte (ej. cadenas, collares para el soberano; determinados atributos para tal guerrero), porque se valora a cada quien, o por lo menos, se valora a los individuos de la especie según determinados tipos, etc.

Si cada quién es tal o cual sujeto, no uno más del grupo o de la especie, valorarlo en sí indica que lo que prima en ese momento no es la animalidad o la homineidad sino lo personal sobre lo específico. Empero, antes que en los *sapiens*, las precedentes manifestaciones se dieron indudablemente en los *neanderthales*. ¿Acaso éstos eran hombres? La respuesta afirmativa choca contra el siguiente escollo: entonces, ¿por qué se extinguieron? Y si no lo eran, ¿cómo fueron capaces de realizar esos trabajos artísticos?, ¿tal vez por imitación de los humanos como los monos han ejercido siempre multitud de gestos humanos por imitación? La investigación paleontológica queda abierta, y tanto el lector como el autor de estas páginas tienen todo derecho a persistir en su *inconformidad*, que tal vez pueda paliar nuevos descubrimientos...

En suma, ¿qué decir de todo esto, o sea, tanto del apartado a) como del b)? En primer lugar que hay que agradecer el trabajo de los paleontólogos y animarles en esa dirección. En segundo lugar, no viene mal recordarles que deben evitar extrapolaciones ideológicas. En tercer lugar, reiterarnos la pregunta clave: ¿cómo distinguir de entre todas esas especies las que son personas de las que no lo son? Tal vez lo más sencillo sea no mirar al pasado en sí mismo, sino al pasado desde el momento actual, es decir, a la permanencia y proyección de esas especies. En efecto, los *sapiens sapiens* no se pueden extinguir por escasez de instrumentos para hacer frente al medio ambiente, sino por superabundancia de los mismos y lo sofisticado de ellos (ej. bombas nucleares, de hidrógeno, etc.). Pero es claro que los que no son *sapiens sapiens* se extinguieron. De manera que cabe sospechar que no eran personas tal como nosotros las entendemos.

---

[53] El hombre construye monumentos a los «muertos», no a los «cadáveres». «Cadaver» es término de sala de disección (cadaver es un muerto sin un quién).

5. El darwinismo o evolucionismo y su crítica

a) El darwinismo o evolucionismo

Como es bien conocido, el *darvinismo* clásico debe su nombre y modelo explicativo de la génesis de la humanidad a Darwin (1809-1882), quien defendía un estricto *evolucionismo*, es decir, que el hombre derivaba *enteramente* de especies animales precedentes por evolución[54]. Admitía que la evolución se desplegó por dos motivos: por *aislamiento geográfico* y por *selección natural* de dichas especies. Ello dio lugar a que sobreviviesen las especies mejor dotadas.

Planteamientos afines al de Darwin sostuvieron en su misma época autores como Lamark[55], Greoffroy Saint Hilaire, Wallace, Wells, Grant, Matthew, Buch, Rafinesque, Herbert, Haldeman, D'Omalius, Owen, Freke, Spencer, Naudin, Keyserling, Schaaffhausen, Lecoq, Von Baer, Hooker, etc. Como también es conocido, esta tesis fue asumida y celebrada por el marxismo. A partir de ese primer arranque dentro del evolucionismo destacan los nombres de Huxley, Haeckel, Clifford, Romanes, Paerson, Westermarck, etc. Por lo general mantenían el «continuismo», es decir, la paulatina y lenta transformación de las especies. Frente a esta tesis se opuso la de las «mutaciones bruscas», defendida, entre otros, por De Vries.

b) Las críticas al evolucionismo

El evolucionismo admite unas críticas internas y otras externas. Desde dentro de la propia teoría se deben rectificar sus dos pilares centrales por varias razones:

---

[54] La primera crítica que recibió DARWIN al respecto, antes incluso de su primera publicación, fue de parte de WALLACE, también evolucionista, pero hasta cierto punto, puesto que mantenía que la aparición de la inteligencia requería una intervención divina especial. A diferencia de DARWIN, éste hacía compatible sus tesis evolucionistas con la existencia de Dios. Hoy, autores como DORET, defienden algún punto de la evolución, más bien la *microevolución*, es decir, los cambios dentro de una especie. Pero encuentran dificultades en esa teoría para explicar el paso de una especie a otra.

[55] LAMARCK y LYSSENKO sostenían que los caracteres adquiridos se heredaban. MENDEL, en 1865 demostró que no. Comprobó que los caracteres genéticos son estables y que se transmiten por mecanismos hasta cierto punto independientes del ambiente y del resto del cuerpo. La biología moderna ratifica este aserto al descubrir que los caracteres de herencia están en los genes.

1) El evolucionismo admite, por una parte, que la clave explicativa de todo lo que ahora existe está en el *pasado* y, por otra parte, acepta que lo que ahora existe es mejor que lo que existía en el pasado. A su vez, augura que en el *futuro* se darán especies mejores. Como es obvio, ambas tesis (la referida al pasado y la referente al futuro) no se pueden mantener sin contradicción. Como se ve, el evolucionismo se parece, por un lado, a un pensamiento *mítico*, pues pone en el pasado todo el peso explicativo de lo que en el presente existe y sucede[56]. Por otro lado, admite que las especies que perduran son mejores que las de antaño, de modo que hace surgir lo más de lo menos sin ninguna ulterior explicación. Eso es un pensamiento similar al de la *magia*, pues ésta pone las claves explicativas en el futuro y no acaba de saber por qué las cosas mejorarán y qué vinculación tienen esas con los sortilegios lingüísticos que se profieren. En fin, que es una hipótesis que no está teóricamente bien formulada.

2) La *especificación por adaptación al medio* no rige en el *género Homo*[57]. *Las especies de este género adaptan el medio a ellas, no se adaptan ellas al medio.* Eso es así porque crean *instrumentos.* En efecto, mientras la evolución en los demás animales presenta una progresiva especialización, determinación, de sus órganos y facultades para unos objetivos muy concretos, en los *Homo* sucede el proceso inverso: cada vez su organismo se va desespecializando más. Si el cuerpo humano es indeterminado, inadaptado, y si su especialización no depende de la embriogénesis, sino en grandísima medida del aprendizaje, ello indica que el

---

[56] En efecto, su tesis es similar a la del *mecanicismo* o a la teoría del *psicoanálisis* freudiano, pues supone que todo despliegue real posterior depende estrictamente de unas *condiciones iniciales.* Pero para quien sostenga esa hipótesis, no debería enfadarse de que alguien le intentara explicar su propia y entera vida por la estructura anatómica (genética) de sus padres y antepasados.

Sin embargo, no parece muy científico sostener que el genio musical de Beethoven se deba al alcoholizado cuerpo de su padre y a la lúgubre vida de su madre; tampoco que el haber alcanzado la cátedra universitaria por parte de alguien se deba a que su padre era zapatero de rincón de escalera, etc. Ya lo decía el refrán castizo: «siete hijos de un vientre, cada uno de su miente», CORREAS, G., *op. cit.*, 749. De otro modo: «cada uno es hijo de su madre y de su humor, casado con su opinión», GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 100.

[57] En efecto, se ha comprobado que: 1) El *austrolopithecus* no aparece ni por adaptación ni por selección, porque permanece en el mismo nicho biológico durante más de 3 millones de años en el continente africano. 2) Tampoco se movió de África el *habilis.* 3) A su vez, ni el *erectus* ni el *sapiens* se han especificado por adaptación al medio, porque están presentes en todas partes. Se caracterizan en cambio, por una desespecialización del cerebro, un crecimiento que implica más neuronas libres (las que no tienen fin embriológicamente predeterminado) y por la fabricación de instrumentos no para adaptarse al medio, sino para adaptar al medio a sus necesidades. Como consecuencia, se mantienen las especies a pesar de los diferentes nichos. De modo que la tesis darwiniana acerca de la *especiación* por *aislamiento geográfico* no es válida.

hombre biológicamente sería desde todo punto de vista inviable si no estuviese (como advirtió Gehlen) dotado de inteligencia.

3) La *especiación por selección natural tampoco rige en el género Homo*, porque no sobreviven los más fuertes o dotados, sino los más inteligentes, aunque sean débiles. La distinción entre esas especies es de *capacidad* y, sobre todo, de funcionalidad *cerebral*[58], lo cual es correlativo con un comportamiento cada vez menos *instintivo*[59] y, por lo tanto, de la mayor correlación no instintiva entre cerebro y resto del cuerpo, especialmente las manos, merced a que el cuerpo humano es inespecífico en cuanto a su relación con el medio, porque es apto para trabajar.

4) Más que una crítica interna, el evolucionismo cuenta con una imposibilidad: la de explicar la aparición de la inteligencia, pues el evolucionismo ceñido en exclusiva a lo corpóreo ha sido por definición materialista, mientras que la inteligencia –como se demostrará– es inmaterial. Por eso, las propuestas de interpretación de este hecho extraordinario dentro de ese movimiento son bastante débiles[60]. Darwin admitía que la evolución de la inteligencia no difería de la del cuerpo, y que ambas se dieron paulatinamente merced a pequeños cambios progresivos[61].

---

[58] La masa encefálica, el tamaño del cerebro, del *sapiens sapiens* es ligeramente inferior al de los homínidos precedentes, pero tiene más circunvoluciones, mayor complejidad.

[59] A. GEHLEN niega que se pueda explicar al hombre exclusivamente apelando a los instintos. Cfr. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 2ª ed., 1987.

[60] Por ejemplo, Arsuaga manifiesta actualmente que el paso de animal a hombre inteligente se debe a un cambio en la dieta alimenticia: de comer vegetales a comer carne. Cfr. *Tripas y cerebro*, Madrid, Temas de Hoy, 1999; *Los aborígenes. La alimentación en la evolución humana*, Barcelona, RBA Libros, 2002. De este modo se sostiene que la inteligencia emerge de la nutrición y que radica en el cerebro. Como precedentes de esta teoría el autor cita a Aiello, L.C., y Wheeler, P. Pero éstos no son los únicos. Cfr. SALOMONE, M., «La cuna africana del hombre», *Conocer*, 175 (agosto 1997), 55 ss; LEONARD, W.R., «Food for thought: Dietary change was a driving force in human evolution», *Scientific American* (diciembre 2002).

No obstante, de ser coherentes con esta teoría deberíamos admitir que los *Tyrannosaurius rex* fueron más inteligentes que los hombres, pues merced a su dieta carnívora aumentaban 3.000 kg. de peso en 4 años (cfr. *ABC.*, 12-VIII-2004, p. 30). Y, por lo mismo, serían inteligentes los leones, tigres, panteras, hienas y –por qué no–, los buitres y demás carroñeros, etc. Además hay bastantes personas (no sólo las vegetarianas) que se alimentan en mayor proporción de vegetales que de carne, y no sólo están en forma, sino que son bastante inteligentes.

[61] Arsuaga también defiende esta hipótesis del padre del evolucionismo. Cfr. *El enigma de la esfinge*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001. Pero es que –como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de los temas 6 y 7 –, frente a lo que comúnmente se piensa, la inteligencia no está en el cerebro. En efecto, el cerebro es el soporte orgánico de los sentidos internos: sensorio común o percepción sensible, imaginación, memoria sensible y cogitativa o proyectiva, pero no de la inteligencia y de la voluntad, que son potencias inorgánicas; y mucho menos de la persona humana, que es espíritu.

El evolucionismo admite también una serie de críticas *filosóficas* que van más allá de sus propios postulados. Destaquemos algunas:

1) Si el hombre se hace hombre en lo corpóreo (hominización) no por adaptación morfológica, sino por modificación cerebral, parece preciso admitir que *la modificación cerebral es educida por la influencia de la inteligencia*, pues una vez aparecida ésta la modificación cerebral del hombre parece haberse detenido en su evolución. ¿Por qué se ha detenido el proceso de hominización? Porque el cuerpo humano no puede ser *potencial* indefinidamente. Visto desde sus partes: porque el crecimiento de neuronas libres no es ilimitado; porque despotencializar las manos indefinidamente (para coger objetos, por ejemplo, tanto con la palma como con el dorso, o lateralmente) sería contraproducente, pues daría lugar a la equivocidad, y con ella a la incompatibilidad e inoperancia; sería ineficiente; etc.

2) El hombre se hace hombre, en rigor, *con la aparición de la inteligencia* (tomando este término en sentido amplio). Por eso puede dominar el ambiente. La inteligencia no es de la especie, sino de cada quién. Ello significa que el hombre, cada uno, es *persona*. La inteligencia no es ningún *instinto*, ninguna tendencia natural, sencillamente porque subordina todas las tendencias a ella, de tal modo que suspende la índole necesaria y determinada de su predominio en la conducta. La inteligencia no es la conducta, sino que detiene la misma (ej. los que más piensan, esos de los que despectivamente algunos dicen que están abstraídos, son los que se comportan menos instintivamente). Pensar no es tender ninguno, sino *fin en sí*, *saber*, *teoría*. La teoría exige suspender la actividad práctica. Pensar es centrar la atención, o también, «pararse a pensar» –como señala Polo–; es decir, no hacer nada, sino simplemente pensar. Sólo pensando estamos al margen de la acción y, así, podemos dotarla de sentido y transformarla.

3) *La inteligencia y la voluntad no se heredan porque no tienen soporte orgánico*. Postular que el hombre no tiene inteligencia inmaterial, en el fondo *alma*, se refuta por muchos argumentos: uno, diciendo que podemos *pensar* lo inmaterial, lo universal, e incluso irreal, y esto último no existe. Lo irreal es inmaterial; si la inteligencia puede pensarlo, es inmaterial. Por eso, la inteligencia no deriva de la biología; no es evolutiva; no es de la especie, no se hereda, sino que es de cada quién (ej. del cruce de dos premios Nobel en medicina nace un niño que de entrada es «*tabula rasa*» en su inteligencia, es decir, que parte de cero). Una inteligencia sólo se puede explicar porque ha sido creada por otra superior, que no *tenga* inteligencia sino que la *sea*.

4) La *naturaleza* humana no es *medio* sino *fin*. El evolucionismo interpreta la *naturaleza humana* como un eslabón de la cadena evolutiva, no como *fin* en sí misma. Para reparar en lo erróneo de este aserto basta apelar a los *hábitos* de la inteligencia y a las *virtudes* de la voluntad, pues éstos hacen mejorar la *esencia humana* en *sí misma*, elevándola, de modo que ella no esté en función de lo biológico, sino que lo biológico esté en función de ella, puesto que es ella la que crece intrínsecamente. Que los hábitos y la virtud no son algo de la especie –tampoco el vicio– salta a la vista, porque no se heredan. La virtud está por encima de lo específico, de lo propio de la *especie* humana. Por eso con la virtud se puede ennoblecer lo humano o con su defecto corromperlo. En este segundo caso se habla de *vicio*. Si la virtud no fuera superior a la *naturaleza* humana, no sería susceptible de educarla, protegerla, y tampoco de enviciarla.

5) La *desespecialización* corpórea indica que el cuerpo es cada vez más *potencial*, es decir, más apto para más posibilidades. Ahora bien, la *potencia* lo es en razón de un *acto* previo. El acto previo que puede educir diversas potencialidades del cuerpo es la *persona*, cada quién. Ese educir posibilidades del cuerpo indica que éste está hecho para *hacer*. El hombre, también el *sapiens*, es *faber*. ¿Por qué el hombre está hecho para trabajar? Biológicamente, porque si no trabaja se extingue. Seguramente por ello el *homo habilis* y el *erectus* se extinguieron, porque su capacidad fabril fue insuficiente para adaptar el medio a sus necesidades, mientras que el *sapiens* sólo se puede extinguir por la razón contraria, a saber, por construir artefactos que destruyan el medio y a sí mismo[62].

6) Es claro que en los hombres el *núcleo personal* no se pasa de unos a otros, porque *cada persona es irrepetible*. Yo no soy yo en virtud de algo que ha evolucionado en mi padre, declara Spemann[63]. De ahí se deduce que el hombre (*sapiens*) no está en función de la especie sino al revés; es la especie la que está en función de cada hombre (todo lo que en nosotros es característico de la especie lo ponemos al servicio de nuestros planes, de nuestra inteligencia personal).

---

[62] «El ser humano, pese a los adelantos de la civilización y a los esfuerzos de las organizaciones internacionales para encauzar por vías pacíficas los contenciosos, sigue siendo el único animal capaz de exterminar a los de su propia especie», COMELLAS, J.l., *Historia breve del mundo contemporáneo*, Madrid, Rialp, 1998, 367. Cfr. también: POLO, L., *Ética: una versión moderna de temas clásicos*, ed. cit., cap. I y II.

[63] Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, segundo ensayo, Madrid, Rialp, 1989, 82.

6. La «evolución» del evolucionismo: neodarwinismo o neoevolucionismo

La historia de las teorías evolutivas es ya compleja[64]. Alrededor de 1930 tomó celebridad el *neoevolucionismo*. Este *neodarwinismo*, también llamado *teoría sintética*, intentaba hacer compatible la selección por adaptación natural con la transmisión genética. En cuanto al primer punto, seguía manteniendo, como Darwin, que surgen nuevas especies debido a la separación geográfica continuada, de modo que al cabo de mucho tiempo de no compartir una especie sus cambios genéticos con las demás perdería la posibilidad de ser interfecunda con las otras. En cuanto a la segunda, a la transmisión genética, se defendía que puede darse una nueva especie, viviendo en el mismo lugar y al mismo tiempo que otra, a causa de una mutación cromosómica en un individuo que se cruce con otro individuo de distinto sexo que haya sufrido la misma mutación.

Como se puede apreciar, el neoevolucinismo se separó del evolucionismo clásico en que ya no admitía el *gradualismo*, es decir, que los cambios en la evolución se producen de modo gradual por acumulación de mutaciones producidas por azar. Frente al gradualismo se propuso la teoría del *equilibrio puntuado*, según la cual la evolución de las especies se produce de forma abrupta. De este parecer son los biólogos actuales Kimura, Ohta, etc., quienes tienden a opinar que la evolución no se da de modo gradual o lenta, sino a base de mutaciones genéticas y cambios repentinos que se transmiten hereditariamente. De este modo se explicaría por qué el registro fósil tiene tantas lagunas entre especies distintas. Por lo demás, el neodarwinismo también ha criticado la tesis de que sobrevivan los individuos más dotados de la especie.

Ayala es actualmente uno de los principales representantes neoevolucionistas que admite tanto la selección natural y la transmisión genética como el azar. Añade, además, que todo depende de causas naturales. Sin embargo, acepta a la vez el azar y el plan divino, asuntos ambos que no parecen ser defendibles sin contradicción. No obstante, esa tesis tiene a su favor que defiende que la evolución es compatible con el cristianismo,

---

[64] Cfr. Alonso, C.J., *Tras la evolución. Panorama histórico de las teorías de la evolución*, Pamplona, Eunsa, 1999; *El evolucionismo y sus mitos*, Pamplona, Eunsa, 2004; Agustí, J., *La evolución y sus metáforas*, Barcelona, Tusquets, 1994. Para Alonso el evolucionismo sufre una crisis de paradigma; para Agustí «los esquemas materialistas mantenidos hasta los años 60 han quedado manifiestamente caducos».

asunto correcto si se entiende bien la evolución[65]. Otros evolucionistas contemporáneos como Gould y Eldredge no admiten la selección natural ni tampoco una evolución continuada, sino cambios bruscos seguidos de largos periodos de estabilidad. Actualmente Grasse, Hitching y Rattray, critican el neodarwinismo mostrando sus insuficiencias. Los dos primeros sostienen, por ejemplo, que el *azar* debe ser sustituido por los «planes» en la evolución. Grasse llega a mantener que ese plan es de Dios.

Por otra parte, mientras que a Darwin se le hacía duro no admitir un plan en la evolución[66], algunos evolucionistas actuales no tienen ningún reparo en rechazar cualquier plan[67], pero ese rechazo no sólo no es ciencia, sino que muestra a las claras que no lo es, pues la ciencia sin *orden* no es tal, y *el orden es precisamente el plan.* Sin embargo, estos autores prefieren el *azar* al *orden.* A ellos responde Chauvin que el azar y el tomar las mutaciones genéticas de ADN como «errores» ocasionales que dan lugar al origen de las especies no concuerda con la ciencia biológica[68]. Este autor cuestiona también, tanto biológica como paleontológicamente, la teoría del *gradualismo* de aquellos autores (a la hipótesis gradualista también se opone Gould). Teniendo en cuenta lo que precede, Chauvín concluye que el darvinismo es, en rigor, una *creencia*, una *ideología* que intenta negar la indiscutible *inteligencia* que está plasmada en los programas biológicos de los seres vivos, y «todo programa –declara– supone la existencia de un programador»[69].

Afín al neodarwinismo contamos en la actualidad con una especie de *neodarwinismo* de cuño más bien *social.* Se trata de una corriente de opinión mundial cuya proclama también se basa en la selección entre los hombres. La distinción entre este neoevolucionismo social respecto del evolucionismo clásico es que es menos paciente que el de antaño, pues se propone acelerar el proceso de selección de modo *artificial.* En efecto, por procedimientos tales como la clonación, la manipulación ge-

---

[65] Cfr. AYALA, F.J., *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética*, Madrid, Ed., Temas de Hoy, 1994.

[66] «Soy consciente –escribía Darwin en una carta– de que me encuentro en un atolladero sin la menor esperanza de salida. No puedo creer que el mundo, tal como lo vemos, sea el resultado de la casualidad; y sin embargo no puedo considerar a cada cosa separada como el resultado del Designio», tomado de ARTIGAS, M., *El hombre a la luz de la ciencia*, Madrid, M. C. 1992, 128.

[67] «Lo que hay que tener claro es que la evolución no se propone nada, no es nadie, no es responsable de ningún plan, a ningún propósito, no se dirige a ninguna parte», ARSUAGA, J.L., *El País*, Madrid, 13-VIII-1999.

[68] Cfr. CHAUVÍN, R., *Darwinismo. El fin de un mito*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

[69] De este mismo parecer es el biólogo BEHE, M.J. Cfr. su libro: *La caja negra de Darwin. El reto de la bioquímica a la evolución*, Barcelona, ed. Andrés Bello, 2000.

nética, el uso mediático de embriones, la fecundación *in vitro*, la eutanasia, el aborto de fetos con malformaciones, las guerras contra pueblos por motivos de raza, etc., se pretende seleccionar a la población mundial según los criterios de fuerza, viabilidad, eficacia.

Por ese ilógico razonamiento se podría legalizar asimismo la muerte de los que sufren enfermedades físicas (cuadrapléjicos, inconscientes, enfermos de sida, cáncer, etc.) o mentales irreversibles (depresiones, esquizofrenias, psicosis, alzeimer, etc.), porque tales hombres ni son fuertes ni productivos. La clave del darwinismo social está, pues, en aceptar drásticamente la ley de la feroz competitividad. Es un *naturalismo* social que admite como variantes al nazismo, capitalismo, individualismo, etc. No es extraño que en este contexto, la familia entre en quiebra, pues en ella se quiere a cada uno de sus miembros no por su eficiencia, sino por su *ser*, aunque esté en débil estado. La peculiaridad de este neodarwinismo es que pone la mirada en el futuro, y somete todo el pasado y las condiciones actuales a sus proyectos de porvenir. A pesar de ello, no se despega del predominio de lo material; y por eso sus planes son biologicistas, economicistas, culturalistas, etc.[70].

Similar a la ideología del evolucionismo, aunque de signo contrario, es la del llamado «*creacionismo*». Es propia de ciertos grupos que niegan de plano cualquier modalidad de evolución y comprometen a Dios en una paulatina *creación* de los distintos seres a lo largo de los tiempos. Ambas posiciones, evolucionismo radical y creacionismo, que conviven en abierta polémica, más que ciencia constituyen una creencia, pero no sobrenatural, sino humana. En cambio, la ciencia que acepta una evolución bien entendida es enteramente compatible con la fe sobrenatural.

7. La respuesta de la ciencia

La biología molecular y la genética actual responden a la paleontología que se puede saber con seguridad que todo el género humano de-

---

[70] Cfr. sobre este tema: D'ANGELO-DÍAZ-GARRIDO, *Evolución y evolucionismo*, Buenos Aires, Oikos, 1982; SERMONTI, G.,-FONDI, R., *Dopo Darwin: critica all'evoluzionismo*, Milán, Rusconi, 1980, LANDUCCI, P.C., *La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo*, Roma, La Roccia, 1978; «Il mito darwinista», *Studi Cattolici*, 269 (1983), 461-467; TEMPLATO, J., *Historia de los teorías evolucionistas*, Madrid, Alhambra, 1974; ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*, Madrid, Palabra, 1985; FLORI, J., *¿Evolución o creación?*, Madrid, Safeliz, 1979; BUJANDA, J., *El origen del hombre y la teología católica*, Madrid, Razón y fe, 1960.

riva de una primera pareja por dos descubrimientos científicos: el ADN de las mitocondrias y el cromosoma Y[71].

a) Las mitocondrias

Aunque los estudios en esta dirección no carecen de precedentes, en 1987 se hizo un gran descubrimiento en el ADN mitocondrial, que, como se sabe, se transmite exclusivamente por vía materna. Un equipo de biólogos de la Universidad de Princeton, tras el estudio del ADN de las mitocondrias, llegó a esta conclusión: que todas las mujeres descienden de una sola mujer[72]. A esta teoría se la llamó *Eva mitocondrial.* A ello añaden, por estudio estadístico, que esa primera madre vivió, entre los 190.000 y los 200.000 años, según mantienen, en África, cuna de la humanidad (modelo al que se ha llamado *Arca de Noé*), de donde surgieron todas las migraciones (modelo *Out of Africa*). Este estudio fue precisado por el equipo del japonés Satoshi Horai en 1995, quien concluye que la primera mujer vivió en África alrededor de 143.000 años a. C, fecha que concuerda más con los restos óseos de Sudáfrica y África Oriental (120.000 años a. C.). Los análisis posteriores de este equipo ratifican la teoría del origen africano de los *sapiens sapiens.*

Los anteriores datos confluyen y concuerdan con otros estudios geográficos, ecológicos, arqueológicos, de antropología física y lingüística. Así, Cavalli-Sforza, basándose asimismo en la genética, supone la existencia de una primera mujer africana hace entre 150.000 y 300.000 años[73]. Con este estudio coincide el de la lingüista Nicols, según el cual los 5.000 idiomas actuales derivan de una primera lengua hablada hace unos 100.000 años en África. Las primeras migraciones datarían de

---

[71] Cfr. BERTRANPETIT, J., – JUNYENT, C., *Viaje a los orígenes. Una historia biológica de la especie humana*, Barcelona, Península, 2000; AGUIRRE, E.,– GARCÍA BARRENO, P., *Evolución humana. Debates actuales y vías abiertas*, Segunda Parte, Madrid, Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 2000.

[72]. Cfr. CANN, R.L., – STONEKING, M., – WILLSON, A. C., «Mitocondrial DNA and human evolution», *Nature*, 325, (1-I-1987), 325-336. Cfr. asimismo WILLSON, A. C., y CANN, R. L., «Origen africano reciente de los humanos», *Investigación y Ciencia*, junio 1992, 8-13. Estudios precedentes de algunos autores, como CARLES, J., defendían el monogenismo del cuerpo humano basándose en la genética. Cfr. de este autor «Monogenisme ou Poligenisme. Les leçons de la génétique», *Recherche et avenir*, III (1983), 355-366.

[73] Cfr. CAVALLI-SFORZA, L., – MENOZZI, P., – PIAZZA, A., *The History and Geography of Human Genes*, Princeton University Press, 1995; CAVALLI-SFORZA, L., *Genes, pueblos y lenguas*, Barcelona, Crítica, 2000.

hace unos 100.000 años, pero a falta de restos fósiles fuera de ese continente, se supone que fracasaron. Las que provocaron la eclosión de la humanidad por todo el mundo serían de hace unos 60.000 años. Estos autores defienden el *monogenismo*, y se oponen decididamente a la hipótesis de la *evolución multiregional* que proponen algunos paleontólogos. Esta tesis es tan probable en el caso del hombre como real en el caso de unas moscas investigadas. En efecto, se ha comprobado que de las 600 variedades genéticas de moscas drosófilas que viven actualmente en Hawai, todas ellas son descendientes de una sola hembra fecundada.

Los paleontólogos que en 1992 se opusieron a la tesis de la *Eva negra* (así calificada por ellos) aducían argumentos contrarios al origen africano del hombre y a la cronología de las fechas de la tesis, pues con los hallazgos óseos disponibles se remontaban hasta 1 millón de años en el origen de nuestra especie. Pero no aportaron argumentos de peso para criticar la tesis de una primera madre[74]. Además, como la mayor parte de neodarwinistas, mantenían la tesis *poligenista*, es decir, que los hombres actuales no descienden de una sola pareja, sino de muchas, de diversos grupos y regiones. Thorne, por ejemplo, que estudió muestras de ADN fósil de varias especies de *homo sapiens*, admite en su investigación que el origen de los *sapiens* sea africano, si bien que emigraron de allí hace más de 1 millón de años, y que luego evolucionaron simultáneamente en África, Asia y Europa. Se trata de la teoría *multiregional*, que también defienden Wilford y Wolpoff[75]. A esta teoría se opone la del *origen monogenista* del género humano[76].

Admite también Wolpoff que los *neanderthales* y *erectus* no se extinguieron, sino que se cruzaron con los *sapiens sapiens*. Sin embargo, eso ha sido desmentido por la genética reciente, pues se ha comprobado que el ADN de unos y otros es distinto, y que los *neanderthales* se extinguieron hace 30.000 años. En efecto, científicos italianos y españoles tomaron fragmentos de fémur y de costilla de dos *sapiens* modernos descubiertos en el sur de Italia y datados entre 23.000 y 25.000 años, y extrajeron muestras de ADN. Compararon el código genético de esos humanos con los actuales y verificaron que la distinción entre ambos

---

[74] Cfr. TRORNE, A.G., – WOLPOFF, M. H., «Evolución multirregional de los humanos», en *Investigación y ciencia*, junio 1992, 14-20.

[75] Cfr. WOLPOFF, M.H., «Modern Human Ancestry at the Peripheries: A Test of the Replacement Theory», *Science* (12-I-2001), 291, 293-297.

[76] Cfr. LÓPEZ MORATALLA, N., «Origen monogenista y unidad del género humano: reconocimiento mutuo y aislamiento procreador», *Scripta Theologica*, 32 (2000/1), 1, 205-ss.; DELGADO, M., *Adán y Eva y el hombre prehistórico*, folletos MC., n. 604.

sólo varía en 2, 36 de las 360 «letras». Hay que tener en cuenta que la distinción entre los actuales europeos es de 4, 35 «letras». En cambio, la distinción entre el ADN de los *sapiens* de hace 23.000 años con el de 4 *neanderthales* el número medio de distinciones es de 24, 5 «letras», lo que imposibilita el cruce genético[77]. Wolpoff también añadía que el ADN de un fósil de 60.000 años (el hombre de Mungo –Australia–), es suficientemente distinto del hombre actual. En efecto, el ADN de ese *sapiens* antiguo es distinto del de los modernos *sapiens.*

Por otro lado, Sykes, genetista de Oxford, apoyado también en el estudio del ADN mitocondrial, concluye que todos los europeos actuales descienden de siete mujeres que vivieron hace unos 45.000 años[78]. Sostiene asimismo que esas siete mujeres descienden de uno de los tres clanes genéticos conocidos actualmente en África, lo cual refrenda la teoría de que toda la humanidad salió de África aproximadamente hace 150.000 años, es decir, que llegó a Europa hace mucho más tiempo de lo que se pensaba, asunto que confirman los actuales estudios del cromosoma Y[79].

De manera que del resultado de las últimas investigaciones del ADN mitocondrial se pueden sacar estas conclusiones: a) Se admite el *monogenismo* y una *única cuna* para la humanidad, África, con un margen de tiempo que va desde 300.000 a 143.000 años. Esto desbarata las hipótesis del *poligenismo* y el *multiregionalismo*, con unas fechas que oscilan entre hace 1 millón de años y 45.000 años. b) Se acepta que los *sapiens* somos inmigrantes venidos de África, mientras que los *neanderthales* eran europeos, fruto de un largo proceso de diferenciación. c) No hubo cruce entre los *sapiens* y los *neanderthales.* d) Los *sapiens* sustituyeron a los *neanderthales* tras convivir con ellos durante mucho tiempo[80].

b) El cromosoma Y

Los estudios del cromosoma Y empezaron después que los del ADN de las mitocondrias. En 1984 se realizó un estudio con este cromosoma, que, como es sabido, sólo se transmite por vía paterna, única-

---

[77] Cfr. CARAMELLI, D., y otros, «Evidence for a genetic discontinuity between Neanderthals and 24.000-year-old anatomically modern Europeans», *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, 100, 6593-6597.

[78] Cfr. SYKES, B., *Las siete hijas de Eva*, Madrid, Debate, 2001.

[79] Cfr. *Science*, 290 (2000), 1155-1159.

[80] Cfr. KRINGS, M., y otros, *Cell*, 90 (1997), 19-30.

mente a los descendientes varones. El resultado de la investigación apunta a un cromosoma originario para toda la humanidad[81]. En el 2000 un equipo dirigido por Underhill en la Universidad de Stanford llegó a la conclusión de que el primer hombre, de quien se derivan todos los actuales genes de dicho cromosoma, vivió en África, y al que ha llamado *Adán cromosoma* Y[82]. Data al varón ancestral de unos 59.000 años a. C. Un estudio similar es el de Yuehai en el 2001 llevado a cabo con varones asiáticos, y la conclusión es la misma: un único padre para toda la humanidad, oriundo de África[83]. La misma conclusión se encuentra en el estudio, en ese mismo año, de Reich, pero con población estadounidense[84].

En el 2002 Spencer Wells ha declarado que todos los varones no africanos de todos los tiempos comparten el marcador M168 del cromosoma Y. Ello indica que la humanidad tiene su cuna en África alrededor de 50 o 60.000 años atrás. Ese marcador dio lugar, por mutación, a tres linajes: el M1, el M130 y el M89. El primero de ellos se originó hace 50.000 años. El segundo dio lugar a los pobladores de las costas asiáticas y a los australianos alrededor de hace 45.000 años. El tercero, a los euroasiáticos hace también unos 45.000 años. A partir de ahí explica, por la mutación de los marcadores, la sucesión de las diferencias genéticas (no coincidentes con las razas) que poblaron el mundo. De este estudio se puede concluir con certeza que existe un origen común para todos los hombres. Además, que el cromosoma Y «es una herramienta mucho más apropiada (que el ADN mitocondrial) para seguir la pista de las migraciones. Muestra más diferencias entre los pobladores, de manera que pueden trazarse los trayectos con mayor exactitud... Que el origen está en África». Hay problemas en el llamado «reloj biológico», es decir, en establecer fechas fiables para los marcadores[85]. Como se aprecia, esas fechas no convergen –son en exceso tardías– con las que se auguran para la primera madre de la humanidad, y es imposible que Adán y Eva no se conociesen (a menos que las edades de las primeras

---

[81] Cfr. NGO, K.Y., – VERGNAUD, G., – JOHNSSON, CH., LUCOTTE, G., Y WEISSENBACH, J., «A DNA Probe Detecting Multiple Haplotypes of the Human Y Chromosome», *Am. J. Hum. Genet.*, 38 (1986), 407 ss.

[82] Cfr. UNDERHILL, P., y otros, «Y chromosome sequence variation and the history of human populations», *Nature Genetics*, 26 (2000), 358-361.

[83] Cfr. YUEHAI KE y otros «African Origin of Modern Humans in East Asia: A Tale of 12.000 Y Chromosomes», *Science* (11-V-2001), 1115-1153.

[84] Cfr. REICH, D.E., y otros «Linkage Disequilibrium in the Human Genome», *Nature* (10-V-2001), 199-204.

[85] Cfr. ABC, Lunes 16/12/2002, 37-38.

personas que poblaron la tierra, más que pluricentenarios, fuesen plurimilenarios...).

En suma, puede quedar aún pendiente de comprobar tanto el *lugar* de origen, aunque los expertos apuntan a África[86], como la *fecha* ajustada de aparición del hombre, aunque los científicos repiten la cifra de algo más de 100.000 años. Científicamente hablando es muy probable (por fe es segura) la tesis que defiende una *primera pareja* humana distinta de los precedentes homínidos. En conclusión, las investigaciones del ADN y las del cromosoma Y cuentan la misma historia, aunque sus tiempos no coinciden. Por lo demás, la ciencia admite que la inteligencia surgió de repente.

Si se comparan los hallazgos de la biología con los de la paleontología, los primeros parecen más certeros que los segundos, pues el código genético es, por así decir, la *causa formal* del cuerpo humano, mientras que la morfología ósea constituye la *causa material* a que este código da lugar, y para un filósofo es claro que la causa formal es superior, por activa, respecto de la material. No obstante, ni la una ni la otra constituyen lo más importante de lo corpóreo humano. Por encima de ellas habría que apelar a la *causa eficiente*. El estudio de ésta entra en juego cuando se investigan los restos de las actividades culturales humanas, o sea, los *instrumentos*, pues la cultura muestra la capacidad de universalizar propia del pensamiento humano. Sin embargo, al estudiar los aportes de la paleontología, ya hemos visto que el testimonio de los instrumentos no son del todo fiables, al menos para distinguir los *sapiens-sapiens* de otros *sapiens* tales como, por ejemplo, los *neanderthales*. De seguro que esta incertidumbre se debe a que queda mucho por descubrir tanto en restos óseos como en artefactos. Con todo, ¿podemos acudir a algún otro testimonio más firme que la paleontología y la biología? Probemos con el siguiente: la alusión a la *causa final*.

8. La causa final y el orden trascendental

a) La causa final

Como se sabe, si en la realidad física se agrupan los diversos factores que intervienen en la composición ella, y se busca distinguir entre sí estos principios que conforman las cosas, se descubre que éstos

[86] Cfr. De Lumley, H., *op. cit.*

son los cuatro ya mencionados: *causa material*, *formal*, *eficiente* y *final*. No existen más principios de índole física. Estas causas o principios exclusivos de la realidad física no se dan por separado, sino conjuntamente (*ad invicem*, decían los medievales). De manera que para explicar en su integridad la realidad física no se deben aislar estas causas. Además, esos principios ofrecen una neta jerarquía, pues unos son más imperfectos (más potenciales diría Aristóteles), y otros más perfectos (o activos). La causa formal es acto respecto de la materia, pero es potencial respecto de la causa eficiente o movimiento, pues es claro que cualquier estructura física está sometida a los cambios. A su vez, todos los movimientos o cambios son compatibles entre sí porque están coordinados por una unidad de orden cósmico, al que se llama causa final. La causa final es, por tanto, la causa de las causas, en el sentido de que es la rectora de las demás, la que atrae a las demás al orden.

¿Qué tiene que ver esta aparente digresión filosófica con el problema del origen del cuerpo humano que se pretende resolver en este Capítulo? Que si bien se mira, cada enfoque de las ciencias aludidas tiene más en cuenta una causa que las demás. En efecto, la *paleontología* se ciñe más a la *causa material*, la *biología* a la *formal*, el estudio de los *instrumentos*, a la *eficiente*. Pero la *causa final* todavía no parece haber entrado en la escena de la investigación hasta ahora. Por tanto, si se atiende a las cuatro causas en común, y a su orden de prioridad, no sólo se descubrirá mucho más de lo físico que si se centra la atención en una sola de ellas, sino que también se podrá dar razón de cual de los aludidos enfoques es superior a otro. El estudio de las cuatro causas, su mutua vigencia y vinculación es central en una vertiente de la filosofía: la llamada *filosofía de la naturaleza*. De modo que tal vez recurriendo a esta parte de la filosofía esclarezcamos más el problema que tenemos entre manos.

La causa final es la unidad de orden cósmico, es decir, el que toda materia, forma y movimiento sean compatibles con el resto de la realidad física, presentando ésta una disposición armónica. Por el contrario, azar significa caos y se opone a orden, cosmos. El socorrido y omniabarcante azar no sólo no es real, sino que es siempre contrario a cualquier tipo de ciencia, pues la ciencia se rige por *causas*, reglas, necesidades. De lo contrario no cabe medición, y sin ésta no cabe ciencia. Azar significa, en rigor, carencia de explicación. Si cualquier ciencia explica, y describe lo descubierto con unos parámetros, entonces el azar hay que ponerlo en segundo plano. Además, si en lo real el *orden* existe, el azar debe ser ex-

plicado de tal manera que sea compatible con éste[87]. Algunos científicos actuales como Salet, Moorehead, Kaplan, Murray, Eden, etc., aluden a este tema cuando reconocen una dirección finalista en la naturaleza, e incluso lo explican con modelos matemáticos.

Con todo, el orden cósmico, y dentro de él el de cualquier ser inerte o vivo, ni es ni puede ser completo, exhaustivo, sencillamente porque es *físico* y no mental, y es claro que lo físico no puede ser enteramente perfecto, porque consta de causa *material*, que es *potencial*, imperfecta por definición. Por lo demás, esa razón ya la descubrió Aristóteles. En efecto, el orden del universo, la *causa final*, pese a ser la causa de las causas, no es la única causa, sino que actúa en *concausalidad* con las demás. Por tanto, como tiene que ordenar a las demás causas, encuentra en ellas, especialmente en la *material*, una rémora que se opone a la completa ordenación.

De manera que, frente a las explicaciones neoevolucionistas, la física aristotélica mantiene su valor, al menos en el punto según el cual la *causa final* gobierna a las demás. Es manifiesto que del orden del cosmos no sólo dependen la ingente cantidad de *materia* que puebla el espacio, sino también la multitud de *formas* que informan de diverso modo, aquí y allá, a esa materia. Asimismo, dependen de ese orden todo tipo de *causas eficientes*, es decir, de *movimientos*, tanto *extrínsecos* como *intrínsecos* (estos últimos son propios de los seres vivos vegetales y animales; por eso al cambio de estaciones se pierden o generan las hojas, se aletargan o despiertan los animales, etc.). Además, la causa final atrae a las demás desde el *después* al *antes*, es decir, ordena desde el *futuro*. Por eso, no sólo las especies vivas, sino también los seres inertes, se perfeccionan, esto es, van cada vez a mejor teniendo en cuenta la totalidad del cosmos.

Como se puede apreciar, el modelo explicativo del Estagirita es tremendamente optimista, esperanzado, pues descubre que en la marcha del cosmos lo mejor está por llegar, es decir, que aunque en alguna parte del cosmos parezca que se va a peor (porque se pierde la vida que antes había), en conjunto –a menos que la intervención humana lo altere negativamente–, siempre se va a más perfección. Pues bien, esos «saltos»

---

[87] Se ha declarado que intentar explicar el cuerpo humano (también el de los animales y el orden cósmico) apelando sólo al azar es como colocar las palabras del *Quijote* en un bombo de lotería, ir sacando de una en una, y que salga la obra del ingenioso hidalgo tal como la conocemos. Con todo, esta comparación es muy pobre, porque los elementos a coordinar ordenadamente en el cosmos superan con mucho, obviamente, todas las letras de los libros de las bibliotecas.

que la ciencia experimental todavía no puede explicar, a saber, el que va de lo inerte a la vida[88], de la vida vegetativa a la sensitiva, y de éstas a la multiplicidad compleja de seres vivos, se puede explicar coherentemente desde la física de Aristóteles, pues es obvio que la causa final u orden del universo gobierna toda materia, forma y movimiento, de manera que puede educir más perfección de ellas que la que presentan en un tiempo determinado. En suma, el filósofo de Atenas nos dice lo siguiente: el origen del cuerpo humano se puede explicar en cierto modo por la causa final, pues nuestro cuerpo es perfectamente compatible con el orden cósmico. Otra cosa es que, merced a la inteligencia, el lenguaje que se pueda realizar con el cuerpo humano desborde el sentido del universo.

b) El orden trascendental

Lo que no puede explicar la teoría aristotélica es el salto del *no ser* al *ser*, es decir la *creación del universo*, y tampoco la *creación del hombre como persona*. Esto también es filosóficamente demostrable (no hay que relegarlo exclusivamente a la fe). De una y otra cuestión responde Dios, aunque no responde de igual modo, pues mientras que el cosmos es creado de tal manera que vaya a mejor, esa mejoría cósmica no puede dar origen al ser humano, a la persona, puesto ésta no es ninguna causa. Además, aunque el cuerpo humano tenga precedentes biológicos en anteriores especies y, en consecuencia, sea en cierto modo explicable desde esos principios de la realidad física, en virtud de ser vivificado por una persona salta por encima del sentido de lo cósmico.

Lo primero, porque el cuerpo humano está *espiritualizado*, y por estarlo mantiene –como se verá– una distinción *esencial*, y no sólo de grado, con cualquier otro cuerpo, por mucho que ese otro se le parezca. Lo segundo, porque un espíritu sólo es explicable desde un Espíritu

---

[88] Cfr. DICKERSON, R.E., «La evolución y el origen de la vida», *Evolución*, Barcelona, Labor, 1979; HORGAN, J., «Tendencias en evolución», *Investigación y Ciencia*, 175 (abril 1991), 81 ss; DAVIES, P., *El quinto milagro*, Barcelona, Crítica, 2000; TRIGO, J.M., «El origen de la vida desde diversas perspectivas», *Mundo Científico*, 136, 510 ss; LASZLO, P., «Orígenes de la vida: Innumerables escenarios», *Mundo Científico*, 179 (mayo 1997), 421 ss; KRAUSS, LM., – STARKMAN, G.D., «El sino de la vida en el Universo», *Investigación y Ciencia*, 280 (febrero 2000), 40 ss; AGUILERA, J.A., «Luces y sombras sobre el origen de la vida», *Mundo Científico*, 136, 510 ss.

Creador. Es decir, la persona humana no es un asunto categorial subsumible en el orden *predicamental* (como la causa final y las demás), sino una realidad de orden *trascendental*. El orden trascendental admite una dualidad jerárquica de seres: una realidad *metafísica*, que es impersonal, el *ser del universo*, y una realidad superior a ésta, la *personal*. A ese segundo orden pertenece la persona humana.

Por último, un intento de aclaración. En esos «saltos» intracósmicos aludidos ¿se trata de una *creación continua*[89]? No en el sentido de temporal, porque el acto creador divino no está sometido al tiempo, sino que crea el tiempo. El decreto creador afecta al universo entero en su despliegue a lo largo del tiempo, pero no es temporal[90]. ¿Y en el caso de los hombres?, ¿su creación es temporal y, por tanto, continuada? Es verdad que los hombres no se reducen al universo, y dado que cada hombre es la mayor novedad posible en el universo, se podría sospechar que Dios crea a cada hombre continuadamente, temporalmente, primero unos y después otros. ¿Es eso así? Visto desde Dios, tampoco. Ni la creación divina de los hombres es temporal ni la persona humana es tiempo físico. Sólo es temporal el cuerpo humano.

La creación divina de los hombres es eterna. Y la persona humana se puede llamar *evieterna*[91]. Para no extender a Dios la continuidad temporal es pertinente hacerla equivalente a la *conservación* divina de lo creado. Dios es creador a la par que conservador, y ni una ni otra virtualidad divina son temporales. La creación está al margen de Dios, porque éste es Origen. Asimismo, la exigencia de continuar en el ser no afecta a Dios, por la misma razón; y por ello no requiere continuar, sino que esa exigencia es de la criatura cósmica; tampoco de la humana, porque la persona humana –como veremos– está por encima del continuar en el ser.

El cuerpo humano, como es obvio, es temporal, pero ya se dijo que a la persona no la mide el tiempo físico. Para explicar la aparición del cuerpo no bastan las causas físicas –aunque hay que tenerlas en cuenta–, sino que hay que apelar a la persona, porque el cuerpo es *de* y *para* la persona. La persona recibe el cuerpo humano de la realidad física, de la unión de los gametos de sus padres, de las causas en su temporalidad, aunque añadiéndole unas virtualidades de las que la realidad física es in-

---

[89] *Creación continua* designa la hipótesis moderna según la cual Dios crea sucesivamente nuevas realidades.

[90] Aunque la creación es temporal, el acto creador divino no lo es, porque se identifica con Dios, y él es eterno.

[91] TOMÁS DE AQUINO llama al hombre «evo», es decir, con comienzo, pero sin término. Derivado de ello, se podría llamar a la persona humana *evieterna*.

capaz: la apertura espiritual. Por su parte, la persona, el espíritu, aunque actúa en el tiempo, en el mundo, –como veremos– no tiene tiempo físico, sino un *tiempo espiritual* propio de ella. La pregunta acerca del tiempo físico afecta al cuerpo humano, no a la *persona* humana. La persona como persona no cumple años. Ello no quiere decir que la persona humana existiese como tal antes de su aparición en el mundo, sino que su unión con el cuerpo no le afecta a ella según el tiempo físico. Tampoco la temporaliza su unión con el cuerpo a lo largo de la vida. Y, por supuesto, tampoco es temporal su fin o destino personales.

En suma, para la persona humana que se conforme con proceder *enteramente* de los homínidos, hay que decirle que es libre de intentar sentirse como tal. Pero como esta antropología es para *inconformes*, quien no se conforme con la tesis precedente tiene la puerta abierta a investigar, si libremente quiere, la índole de la *persona* humana (no sólo la parte corpórea, la *naturaleza* humana), sino su *acto de ser*, su origen y, especialmente, su fin. A la persona humana no la mide el *antes* temporal, porque ella es para el *futuro*. Si en el cosmos la causa final, activa progresivamente al resto de las causas, en el hombre el *futuro* es lo que eleva la actividad de su acto de ser[92].

Tras someter a crisol esta pluralidad de enfoques en torno al tema de los ancestros del hombre (paleontológico, biológico, y filosófico), es de esperar que uno sepa enfrentarse de mejor manera a la credulidad de tantos que ceden al influjo de ideologías, ya que éstas, con su actividad propagandística parecen sumir a muchas personas en el escepticismo, pues, ya se sabe, «todo se lo traga el escéptico sátiro llamado mundo, porque nada hay tan crédulo como la incredulidad, ni tan supersticioso como la irreligión»[93]. Los que las difunden son los mismos que quieren eliminar el sentido personal y moral del hombre, sus mejores joyas, pero «quitad el sentido moral al hombre, y su inteligencia, de la que está tan orgulloso, no podrá preservarlo de las más infames pasiones»[94]. Y quitad –se podría añadir– el sentido personal al hombre, y su sentido moral quedará abocado al naufragio.

---

[92] En el hombre se pueden distinguir tantos tipos de tiempo como miembros de sus dualidades constitutivas. Como hasta el momento sólo se ha tenido en cuenta la distinción entre *naturaleza-esencia-acto de ser*, hay que indicar que el tiempo propio de la *naturaleza* humana es la *sincronía*; el de la *esencia*, la *futurización*, y el del *acto de ser* personal el *futuro no desfuturizado*. Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit., cap. VII: *El tiempo humano*.

[93] FERNÁN CABALLERO, *La familia de Alvareda*, Barcelona, Caralt, 1976, 68.

[94] ECRCKMANN-CHATRIAN, *La ladrona de niños*, en *Todos los cuentos*, vol. II, Barcelona, Planeta, 2002, 41.

Queda todavía un saber superior al filosófico, al que se puede recurrir, si libremente se desea, para esclarecer el problema del origen del hombre: el de la *Revelación.* Evidentemente ese planteamiento no es filosófico, pero no estará de más averiguar su compatibilidad con él.

9. El testimonio de la Revelación y de la doctrina cristiana

Como es sabido, la doctrina de la Iglesia católica se asienta en dos pilares: las *Sagradas Escrituras* y la llamada Tradición, siendo ambas interpretadas de modo auténtico por el Magisterio de La Iglesia. En este epígrafe aludiremos brevemente, en primer lugar, al legado de los libros sagrados, tanto del *Antiguo* como del *Nuevo Testamento* respecto del tema de la creación del hombre; y en segundo lugar se atenderá a algunas enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, en especial a las del Romano Pontífice Juan Pablo II.

a) Las *Sagradas Escrituras.* Como es sabido, la *revelación* divina veterotestamentaria sobre este punto está recogida en el *Génesis*, libro en el cual se afirma la creación directa del hombre por Dios; «Dios formó al hombre con polvo de la tierra, e insufló en sus narices un aliento de vida, y resultó así el hombre un ser viviente»[95]. En otro relato del mismo libro se añade: «dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...». Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó»[96]. También se afirma la creación de la mujer por Dios: «el Señor Dios dijo: no es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda apropiada... Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, el Señor Dios formó a la mujer y se la presentó al hombre, el cual exclamó: Ésta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada hembra, porque ha sido tomada del hombre»[97]. Al describir metafóricamente que Eva fue sacada del costado de Adán, se indica que ella era de su misma *naturaleza* humana[98].

---

[95] *Gn.*, cap. 2, vs. 7.

[96] *Gn*, cap. I, vs. 26-31.

[97] *Gn.*, cap. 2, vs. 7-25.

[98] «Debido a la comunidad de origen, el género humano forma una unidad», *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 360.

Lo que precede se interpreta entendiendo que Eva tenía los mismos precedentes biológicos que Adán, algo así como la misma madre natural, y que ambos nacieron en la misma época, incluso a la vez[99], (parecidos, pues, a los gemelos univitelinos). De aquí se desprende que estamos ante una primera pareja humana que constituye el origen de toda la humanidad. En cambio, como *personas*, tanto Adán como Eva eran, obviamente, distintos, y carecían de precedentes humanos u homínidos, de modo que sólo son directamente hijos de Dios. En efecto, en el *Nuevo Testamento* cuando se hace referencia a la genealogía de Jesús, se concluye que Adán procede, es hijo, de Dios: «tenía Jesús al comenzar unos treinta años, y era, según se pensaba, hijo de José, hijo de Helí, hijo de Matat,... hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios»[100], lo cual indica que Adán como hijo no debe su *ser personal* a algún progenitor humano u homínido, sino exclusivamente al Creador, asunto que es perfectamente compatible con que Adán tenga una deuda en su *naturaleza* corpórea humana a algún homínido precedente, o incluso al polvo de la tierra, porque en definitiva los homínidos y los demás seres intramundanos proceden de dicho polvo. Por eso, no hay incompatibilidad ninguna entre el testimonio de la ciencia (paleontología, biología, etc.) y el de la filosofía con el de la revelación, pues nuestra *naturaleza* humana puede proceder de alguna especie de homínidos (en rigor, del «polvo de la tierra»), mientras que nuestro *ser personal* lo debemos directamente a Dios («*ex Deo*»).

b) El *Magisterio de la Iglesia.* Defiende que el alma humana es creada *directamente* por Dios, mientras que el cuerpo humano puede tener otros precedentes biológicos. Éste fue el parecer del Concilio Provincial de Colonia nada menos que en 1860[101], que se ha reiterado posteriormente en otras ocasiones[102], y es también el parecer de Juan Pablo II[103]. Éste es, además, el modo de pensar de muchos paleontólogos y científicos actuales[104]. Por eso es comprensible que «el Magisterio de la Iglesia

---

[99] Creados a la vez, el hombre y la mujer», *Ibid.*, n. 371.

[100] *Lc.*, cap. 3, vs. 23-38.

[101] Cfr. *Collecttio Lacensis*, V, 292.

[102] Cfr. *Profesión de Fe de Paulo VI*, AAS 60, 1968, 433-445. Este documento recoge las precedentes intervenciones del Magisterio sobre esta cuestión.

[103] Cfr. JUAN PABLO II, Mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias del 22 de octubre de 1996, en *L'Osservatore Romano*, ed. en castellano, 25 de octubre de 1996, 5.

[104] Cfr. CARRADA, G., *La evolución del ser humano*, Madrid, Editex, 1999; FERNÁNDEZ-RAÑADA, A., *Los científicos y Dios*, Oviedo, Ed. Nobel, 1994; TREFIL, S., *En el momento de la creación. Del Big Bang hasta el universo actual*, Barcelona, Salvat, 1986; COPPENS, Y., Prologo a FACCHINI, F., *El origen del hombre*; LÓPEZ-MORATALLA, N., «Origen monogenista y unidad del género humano: reconocimiento mutuo y aislamiento procreador», *Scripta Theologica*, XXXII (2000), 1, 205-ss.

no prohíba que en investigaciones... se trate de la doctrina del evolucionismo, la cual debe buscar el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente»[105]. Para el Magisterio el espíritu y el cuerpo humano constituyen una única naturaleza, y es de esta naturaleza de la que se predica la imagen y semejanza divina[106]. Por otra parte, mantiene la procedencia de todo el genero humano de una primera y única pareja, no de un grupo o varias poblaciones diseminadas por el mundo[107].

Por su parte, Juan Pablo II dedicó un ciclo de 23 audiencias generales de los miércoles a la exposición de la teología del cuerpo[108]. En ellas explica, entre otros temas, el sentido de los dos relatos de la creación humana, y enseña el significado de la soledad originaria del varón, el de la muerte y de la inmortalidad, el sueño de Adán, el significado personal del cuerpo, de la sexualidad, de la comunidad de personas, desmenuza el sentido esponsalicio del cuerpo, la inocencia originaria, la mutua aceptación, etc. Respecto del punto que ahora nos ocupa cabe reseñar que, para el santo Padre, el texto bíblico «incluye... la afirmación de la imposibilidad absoluta de reducir el hombre al mundo»[109]. Esto último, cono es obvio, coincide con lo que la antropología filosófica descubre acerca del hombre.

Por lo demás, para concordar lo que precede con nuestras propuestas distinciones antropológicas entre *naturaleza*, *esencia* y *acto de ser*, se

---

[105] PIO XII, *Discursos*, I, 1132.

[106] Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 357 y 364. Con todo, dicho Magisterio añade que el hombre, lejos de ajustarse a la hermosa imagen divina, no pocas veces desfigura su propia imagen y pretende que Dios se configure a la suya deforme: «Quiso el Señor que fuesen las criaturas a su imagen y semejanza, y no fueron. El Señor lo consintió, y las criaturas se revuelven porque el Señor no es su semejante, no imaginándolo siquiera con la humánica exaltación y belleza que imprimían los pueblos antiguos a sus divinidades. Se quiere al Señor semejante y a los hombres también; una semejanza sumisa, hospitalaria; una semejanza hembra para la ensambladura de nuestra voluntad», MIRÓ, G., *Glosa* 56.

[107] Cfr. FEINER, J., «Origen, estado primitivo y prehistoria del hombre», *Panorama de la teología actual*, Madrid, (1961), 306 ss; BERGOUNIOUX, F.M., «Evolutionisme», *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, vol. IV, París, (1956), 836-847; ARNALDICH, L., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, 2ª ed., Madrid, 1958; CORTE, N., *Los orígenes del hombre*, Andorra, 1959; FLICH, A.,– ALSZEGHY, Z., *Los comienzos de la salvación*, Salamanca, 1965; CRUSANFORNT, M., *La evolución*, Madrid, 1966; ALSZEGHY, Z., «El evolucionismo y el Magisterio de la Iglesia», *Concilium*, 26 (1967), 29 ss; MARITAIN, J., «Vers une idée thomiste de l'évolution», *Nova et Vetera*, 42 (1967), 87-136; VATTIONI, F., «La creazione dell'uomo nella Bibbia», *Augustinianum*, 8 (1968), 114-139; MARCOZZI, V., «Problemi actuali dell'evoluzionismo», *Gregorianum*, 49 (1968), 353-361.

[108] Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Madrid, Palabra, 1995; publicado también en *Hombre y mujer los creó*, Madrid, Cristiandad, 2000, Primer Ciclo.

[109] *Ibid.*, 31.

pueden llevar a cabo las siguientes equivalencias. En una primera aproximación, el *cuerpo* se puede tomar como *naturaleza* humana (también se puede llamar *vida recibida*), mientras que el *alma* se puede hacer equivalente a la *persona*. Ahora bien, si en el alma se distingue aquello que es más pasivo de lo que es más activo en ella, se puede entender por lo primero la *esencia* humana (a la que también se puede llamar *vida añadida* o, sin más, *alma*), mientras que la *persona* o el *espíritu* equivale al *acto de ser* (o también *vida personal*). En consecuencia con esto, la imagen divina en el hombre radicará sobre todo en el *acto de ser personal*, y sólo secundariamente se predicará de la *naturaleza* y *esencia* humanas.

De este modo se da razón de que, como personas, somos *ex Deo*, aunque Dios se haya podido servir *ex prehominibus* o *ex pulvis* (siempre se suele servir de realidades menudas para realizar grandes milagros...) para que la persona humana por él creada active nuestro cuerpo.

* * *

A lo largo de este Capítulo se ha hablado un poco de los monos y bastante de los homínidos y de los hombres, pero se nos ha pasado la Lección sin una escueta consideración de los trasgos y los orcos. Para mitigar lacónicamente esta laguna, respecto de los primeros, y por no cansar al lector con descabelladas hipótesis, baste recomendarle la lectura de algún libro como *Harry Potter*, porque sus *trasgos* son simpáticos...

En cuanto a los *orcos* –según el sentido en el que aquí se usa esta palabra–, como éstos personajes tienden a la *nada*, tal vez las siguientes palabras den una pista para sospechar el motivo de esta lamentable tendencia nihilizante: «sólo el incrédulo es verdaderamente desgraciado al abandonar la vida; lo que la existencia tiene de espantoso para el hombre sin fe es que da a conocer el horror a la nada, horror que se ignoraría no habiendo nacido; la vida del ateo es un relámpago terrible que no sirve sino para descubrir el abismo»[110].

[110] CHATEUBRIAND, *Memorias de ultratumba*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 283-4. «Un ateo no posee orientación global. Tendrá algunas orientaciones, pero no una global... Uno se orientará a esto o a lo otro, pero globalmente a nada. La única manera de totalizar la propia vida es considerarla como una unidad dirigida o referida a Dios», POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Pamplona, Astrolabio, 2006, 218.

Capítulo 4

ANTROPOLOGÍA CULTURAL, FILOSÓFICA Y TRASCENDENTAL

En el Capítulo 1 se ha atendido a una historia, la de la vida ordinaria humana terrena en sus diversas etapas (álgidas y de crisis) y se ha aludido a la vida posthistórica. En el Capítulo 2 se ha revisado otra historia: la de las ideas filosóficas en torno al hombre. En el Capítulo 3 se ha atendido a una historia distinta, la de los precedentes somáticos del cuerpo humano. Con ello ya tenemos cierta visión *diacrónica* del hombre (aunque no es completa), y hemos dado también razón (en cierto modo), del *pasado*. Sin embargo, el pasado es inferior al *presente*, es decir, a la *presencia mental*, porque –como hemos llevado a cabo en las lecciones anteriores– desde esa presencia hemos articulado y estudiado el pasado. Por tanto, tras lo que precede sería pertinente un estudio *sincrónico* del ser humano. Con todo, el *presente* es inferior al *futuro*. De modo que tras una visión sincrónica del hombre habría que estudiarlo en orden a su fin, destino o *futuro histórico* y, sobre todo, *posthistórico*.

En el Capítulo 2 se ha señalado que este trabajo se puede contextualizar como una *aproximación a la antropología trascendental*. Pero para distinguir el marco en el que ésta opera de otros modos de saber acerca de lo humano, debe saberse en qué consiste dicha antropología, y en qué se distingue de esos otros saberes humanísticos y de otros enfoques antropológicos. De esto viene a dar razón el presente Capítulo.

Como es obvio, son múltiples los estudios sobre el hombre. Atenderemos a continuación a algunos de ellos, tal vez a los más representativos. Pero si –como se ha dicho– el pasado es inferior al presente y éste al futuro, debe tenerse en cuenta que se podrá distinguir jerárquicamente entre los diversos saberes sobre el hombre en la medida en que se

atengan más a una dimensión u otra del tiempo. De manera que serán menos explicativos de lo humano los que más atiendan a su pasado, y más profundos los que describan al hombre en función de su futuro último. De la misma manera, se podrá proceder para dirimir entre la mayor o menor envergadura de los diversos enfoques antropológicos[1]. De los más singulares de éstos se intentará dar cuenta en la mayor parte de epígrafes de este Capítulo. De los otros saberes humanísticos, en los 2 iniciales. Pasemos a su consideración.

1. Diversos saberes que estudian al hombre: Psicología, Sociología, Neuropsicología, Antropologías científico-positivas, etc.

Los puntos de vista para estudiar al hombre son múltiples, pero como en rigor dependen del nivel de conocimiento humano que se ejerza en cada caso, la distinción entre ellos no puede ser sino *jerárquica*, porque el conocimiento humano lo es[2]. En efecto, no todos ellos tienen la misma intensidad y altura cognoscitiva, y, en consecuencia, no todos pueden descubrir lo mismo del hombre. En el fondo, todos los saberes humanos aluden indirectamente al hombre, también los más técnicos. Así, por ejemplo, la arquitectura se debe desarrollar pensando en el hombre, tomándolo no sólo aislado, sino también en familia, en sociedad, etc[3]. También la ingeniería, por ofrecer otra muestra, se debe subordinar al hombre, etc.[4]; Algunas ciencias aportan datos más significativos sobre la realidad humana. Aludamos brevemente a ellas, que, a título de ejemplo, se consignan en una tabla en el Apéndice nº 5.

a) La *psicología* (de *psyché*, alma), tradicionalmente considerada, es el estudio de la *vida* humana (*alma*) y de sus *facultades* o potencias, una ciencia que estudiaba la vida humana *natural*, es decir, un movimiento

---

[1] Cfr. al respecto mi trabajo: «La impronta actual de las antropologías del s. XX», en Sellés, J.F., (ed.), *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004.

[2] Cfr. mi trabajo *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá Universidad de La Sabana, 1998. A más abundamiento, cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, (I-IV) Pamplona, Eunsa, 19984-2004.

[3] Por ello, a pesar del culturalismo y del esteticismo dominantes, podemos saber si una casa es correcta o no para una familia numerosa, si un edificio de una universidad se ha hecho pensando en humanizar personas, en alojar autobuses, o en modelos arquitectónicos excéntricos, etc.

[4] Por ejemplo: es conveniente construir los simuladores para reparar los motores de avión a escala y fuerza humana, y, asimismo, los ordenadores, aviones, puentes, etc.

intrínseco, unitario y regulado suficientemente distinto de todos los demás[5]. Del hombre, la psicología clásica estudiaba su *vida* y sus *potencias* o *facultades* tal como están en estado de *naturaleza*, no según el rendimiento *libre* que de algunas de ellas la persona humana puede educir. A partir del s. XIX esta disciplina cambió de rumbo y se dedicó a solucionar problemas psíquicos prácticos (de comportamiento, aprendizaje, etc.) con un método claramente experimental (test, conversaciones, etc.). Sin duda, este perfil moderno ha ayudado mucho a multitud de personas, y hay que estar muy agradecidos de su amparo y avances. Sin embargo, la deriva experimental sufrida por esta disciplina en la modernidad ha provocado que se tenga actualmente una idea un tanto sesgada de esa realidad humana.

En efecto, la *psicología experimental* de las diversas escuelas psicológicas[6] ha sido, sin duda alguna útil, y almacena muchos conocimientos acerca de las manifestaciones visibles humanas, e incluso del subconsciente, pero –como observa Marina[7]– no existe armonía entre las diversas teorías psicológicas. Además, dada la metodología empírica de ellas, han dejado de estudiar lo más importante, lo que no es sensible: la *vida* humana, sus *facultades* y sus *actos*. Por eso, lo que se puede pedir a un buen psicólogo es que no se olvide que debajo de aquello con lo que él trabaja directamente, –encuestas, tests, entrevistas, etc.– existe algo así como que «la voz humana es órgano e instrumento material del alma»[8]. Por tanto, detrás de esas expresiones lingüísticas debe ver almas (vidas humanas) distintas y muy valiosas, que atraviesan o no por problemas

---

[5] La vida humana y sus facultades no son ni lo biológico o fisiológico (*psicologismo*), ni lo eidético (*idealismo*), ni lo subjetivo (*subjetivismo*), ni lo conductual (*conductismo*) o social (*sociologismo*), ni lo terapéutico (*psiquiatría*), ni lo pedagógico (*pedagogía*), etc., sino lo distintivo de todo aquello: la *vida humana*. «Vida humana» tampoco significa «vida personal», ni «manifestaciones» de ella; por eso no se puede confundir la *psicología* con la *antropología* ni con la *ética*, pues es inferior a ellas.

[6] El *psicoanálisis*, la *Escuela de la Gestalt* o psicología de la *forma*, la *Escuela de Würzburgo*, la *Escuela de Berlín*, el *conductismo* o *behaviorismo*, el *reflexologismo*, etc., han sido diversas variantes psicológicas del s. XX de corte experimental. Lo psicológico experimental es ciencia práctica en formación y con suficiente trabajo sólido. Su objeto es la conducta humana y su método es múltiple. Son disciplinas útiles, prácticas. Sin embargo, para ser ciencia rigurosa necesita contar con un *objeto* de estudio suficientemente distinto del objeto de las demás ciencias, *la vida humana, sus potencias o facultades*, y un *método* distintivo, el ejercicio mismo de las *operaciones vitales* propias que permiten descubrir el *objeto* propio. Como el *método experimental* no llega a eso, la psicología experimental no es ciencia teórica rigurosa.

[7] Cfr. MARINA, J.A., *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 6ª ed., 1996.

[8] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., IIª Parte, n. 491, 135.

tipológicos, teniendo en cuenta que algún día el encausado puede ser él. En efecto, el psicólogo, por aquello de la deformación profesional, requiere a veces de otro que tenga la suficiente «salud mental» para que le diga qué es normal en él y qué patológico. Por eso se suele bromear diciendo que el modo de saludarse de los psicólogos es el siguiente: «¡Hombre, fulano, tu estás muy bien! ¿Y yo?»...

Además, si tampoco la psicología humana clásica, bien entendida, estudiaba en directo a la *persona* humana y a sus facultades elevadas por ella (entendimiento con *hábitos* y voluntad con *virtudes*), sino sólo al alma y a sus facultades en estado *natural*, ¿acaso podrán descifrar el *núcleo personal* (la clave de la antropología) las psicologías experimentales? Evidentemente no, porque la *persona* no se reduce ni a su vida natural, ni a sus facultades en estado de naturaleza, ni a los actos y hábitos de éstas. Con esto no se quiere alentar a que una antropología de gran calado arroje por la borda los datos certeros que ofrecen los psicólogos, pero sí a que se pongan en su lugar, que por ser inferiores al tema que se busca, estarán al servicio de dicha antropología.

b) La *sociología* es el estudio del comportamiento social del hombre. Como ocurre en la psicología, tampoco ha habido una sociología unitaria, sino que hay que hablar más bien de *sociologías*[9]. El centro de atención de estas orientaciones es el *actuar* social de los hombres, y su método –en expresión de Weber– el *cognitivista*, esto es, atender a «las conexiones y regularidades» de esos comportamientos sociales. La sociología puede describir muy bien las *manifestaciones* sociales humanas, externas por tanto. Este saber no es nada despreciable, y puede servir de gran ayuda para conocer mejor al hombre, sus motivos de actuación, sus metas, sus intereses, el influjo del ambiente cultural, social, educativo, etc. Es más, en la actualidad requiere de un estudio serio y honesto para que sus dictámenes eduquen mejor el modo de comportamiento de amplias capas sociales.

Pero el problema que puede tener esta disciplina es que se restrinja a medir las regularidades que tienen los grupos sociales, no las que deberían tener. Es decir, que sin fundarse la sociología en la verdad de la

[9] Pese a los precedentes de Comte, la sociología es una disciplina relativamente reciente. Unos admiten como padre de ella a Saint Simon; otros, a Marx. Algunos autores destacados durante el siglo XX en esta disciplina ha sido los siguientes: Durkheim, É., cuya sociología, de inspiración kantiana, tiende a un determinismo social; el ya mencionado Weber, M., declaradamente antimarxista, que no acaba de ver la relación de la acción social y la *persona* humana; Simmel, G., que conecta más la acción con lo personal; Parsons, T., en quien falta una tematización de lo que significa para Aristóteles «vida buena»; Luhman, N., quien entiende la constitución de la sociedad como un sistema autofundante, al margen de su fundamentación en la *persona* humana, etc.

naturaleza humana y el modo adecuado del *crecimiento* de ésta, esto es, en la *ética*, aunque pueda declarar qué es lo *normal* o *frecuente* en una época y sociedad, no puede decir si eso está del todo bien o mal, o sea, si es *correcto* e *incorrecto* y por qué. Este defecto parece provenir de antes de la consolidación de esta disciplina como rama distinta del saber: «apenas subsiste la suficiente verdad para hacer a las sociedades seguras; pero hay bastante seguridad para hacer maldecir las relaciones sociales»[10]. Si la sociología es inferior a la ética, deberá subordinarse a ella. Y si la ética es menor que una antropología que investigue el núcleo personal, la sociología deberá asimismo supeditarse a ésta.

En cualquier caso, no es propio de las diversas sociologías atender al *núcleo personal*[11]. Por eso su papel para estudiar la *persona* humana es siempre secundario, instrumental, porque si la sociología, como la *psicología*, no bastan para describir el actuar humano completo, pues este cometido es propio de la *ética*, son mucho menos aptas aún para abordar el *ser* humano, condición de posibilidad de su actuar. La sociología puede ser, por tanto, una buena ayuda para la antropología, aunque si la intenta suplantar deviene reductiva, es decir, se transforma en *sociologismo*[12]. Su reducción consiste en sostener que es la sociedad la que constituye al hombre y no a la inversa, porque cuando el hombre nace –afirma– ya se encuentra en un estado social determinado, encuadrado en un pasado. Sin embargo, el pasado no es lo que más pesa en el hombre, sencillamente porque éste es libre y la libertad mira al futuro. Por lo demás, hoy en día el sociologismo está discutido incluso por disciplinas ajenas a la filosofía, tales como la biología, ya que ésta asigna el modo de ser humano al código genético en lugar de a la formación humana que parecía ostentar la sociología.

c) La *neuropsicología* es una disciplina que actualmente se ha desgajado en dos vectores: la *neurología* por una parte, y la *psicología experimental* por otra[13]. La primera, como su nombre indica, se centra en el

---

[10] SHAKESPEARE, W., Duque, en *Medida por medida*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 466.

[11] Por ejemplo, del mismo modo que un marxista no puede explicar la libertad humana a través de la economía, porque la economía depende de la libertad, y no al revés, tampoco un sociólogo puede explicar la libertad humana a través del actuar social del hombre, porque las conductas dependen de la libertad, no a la inversa. La prueba de ello es que es la libertad la que engendra y modifica las conductas, no al contrario.

[12] Cfr. TIRYAKIAN, E. A., *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*, trad. A. C. Leal, Buenos Aires, Amorrortu, 1962.

[13] A la par, ambas disciplinas, neurología y psicología, presentan hoy muchas especializaciones. Así, la neurología se ramifica en la neurofisiología, neurocirugía, etc., y la psicología, en psicoanálisis, psicofisiología, psicometría, psicomotricidad, etc.

estudio de las neuronas y de su actividad en las diversas zonas del cerebro y demás partes del sistema nervioso, así como en sus trastornos patológicos (alzeimer, epilepsia, trastornos del sueño, etc.). Su método es experimental (P.E.T., electroencefalogramas, pruebas de fatiga, de resistencia, etc.), y, en mayor medida que la *psiquiatría*, su terapia es clínica y farmacológica. Por otra parte, la *psicología experimental* usa, además de la observación, otros métodos experimentales que no son directamente médicos (conversaciones, test de personalidad, etc.), y su terapia es en buena medida lingüística.

En este sentido, la *psicología* es más afín a la *psiquiatría* que la neurología, aunque la psiquiatría se dedica exclusivamente a los trastornos psíquicos, bien se consideren éstos con base orgánica (isquemias cerebrales, embolias, lesiones, tumores, etc.) o sin ella (neurosis, psicosis, depresiones, anorexias, etc.), mientras que la psicología también estudia los casos psíquicos normales (no en el sentido de frecuentes). Hay también otros tipos muy frecuentes de «locura»: una de ellas es más superficial, y otra más profunda. Ambas son comunes a muchos y sumamente contagiosas. La primera pierde el sentido de la vida práctica, y la segunda el de la teórica. En cuanto a la primera sirva este ejemplo: «advertid que ésta (la locura) es la semilla que más cunde hoy en la tierra, pues da a ciento por uno, y en partes a mil: cada loco haze ciento, y cada uno déstos otros tantos, y así en cuatro días se llena una ciudad. Yo he visto llegar hoy una loca a un pueblo y mañana haber ciento imitadoras de sus profanos trages. Y es cosa rara que cien cuerdos no bastan hacer cuerdo un loco y un loco vuelve orates a cien cuerdos»[14]. En cuanto a la segunda, la teórica, tomemos esta otra denuncia de un personaje con buena salud mental: «recuerdo ahora que estoy en este mundo terreno, donde hacer mal es frecuentemente laudable, y hacer bien es algunas veces locura peligrosa»[15].

A pesar de estas epidemias mundiales de demencia, la antropología que sea sensata, no querrá prescindir de los servicios de esas ciencias experimentales. Está dispuesta a ayudar a los profesionales de las neurociencias a distinguir entre lo orgánico humano y lo inmaterial del hombre, a apreciar el sentido del movimiento sincrónico del cerebro, el sentido de las sinapsis y de las inhibiciones, etc., a estudiar éste órgano como soporte somático de los sentidos internos (sensorio común, ima-

---

[14] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 523.

[15] SHAKESPEARE, W., Lady Macduff, *Macbeth*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 529.

ginación, memoria sensible y cogitativa o proyectiva), a atender al modo de actuar de éstos, a su influjo en la corteza cerebral, etc. Pero la antropología personal sabe, y debe saber explicarlo, que la persona humana no se reduce ni a la mente, ni al cerebro, ni a los campos de interrelación entre ambos.

d) Las *antropologías científico-positivas* son aquellas que estudian al hombre analizando, bien el cuerpo humano, como la medicina, la biología humana, la genética, etc., o bien los restos fósiles óseos y los instrumentos utilizados de los precedentes homínidos al *Homo sapiens* encontrados en diversos yacimientos arqueológicos, como la paleontología[16]. La biología ayuda a comprender los rasgos de herencia, las enfermedades de transmisión genética, etc. Su método es, evidentemente, experimental y usa una técnica muy sofisticada[17]. Como se estudian los parámetros *comunes* de la *naturaleza* humana, tanto en la salud como en la enfermedad, esas disciplinas se convierten en ciencias. Como las distintas enfermedades afectan a menos hombres que el estado normal de salud, tipificar las dolencias es más difícil y requiere expertos. Obviamente todos los datos de los descubrimientos científicos son de mucho interés para comprender al hombre. Sin embargo, estas disciplinas se suelen practicar a veces con mucha ciencia y poca conciencia, es decir, con mucho ver y, a veces, con poco pensar, pues en vez de ponerse ellas al servicio del hombre, ponen al hombre a su servicio[18].

A la antropología le viene muy bien tener en cuenta los descubrimientos de estas ciencias, pero debe conocer igualmente que el hombre no se puede describir enteramente por ellas. En efecto, ver el cuerpo

---

[16] Como se recordará del tema precedente, la *paleontología* ha demostrado, por ejemplo, que ninguno de los ejemplares del género *homo* (*hábilis*, *erectus*, *sapiens*) adapta su organismo a las necesidades ambientales, sino que adapta el medio en el que vive a sus necesidades biológicas constitutivas creando instrumentos, lo cual niega de plano la tesis central del viejo *evolucionismo darwiniano*. Esta verdad es de gran valor para que la antropología explique el sentido del cuerpo humano.

[17] El programa *genoma humano*, por ejemplo, que desentraña el significado de cada uno de los miembros del código genético del hombre, es un descubrimiento biológico central. Éste dota a la biología de un estatuto científico más riguroso que en épocas pasadas. Por su parte, los avances de la paleontología en las últimas décadas no son ni pequeños ni despreciables.

[18] Con frecuencia, sucede en quienes las practican algo semejante a la conducta de aquél despabilado manchego: «Quísome parecer a lo que aconteció en la Mancha con un médico falso. No sabía letra ni había nunca estudiado. Traía consigo gran cantidad de receptas, a una parte de jarabes y a otra de purgas. Y cuando visitaba algún enfermo, conforme al beneficio que le había de hacer, metía la mano y sacaba una, diciendo primero entre sí: «¡Que Dios te la depare buena!», y así le daba la que con que primero encontraba», MATEO ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 146.

–vivo o fosilizado– (aún con microscopio electrónico) no es todavía ver cómo un hombre actúa; y ver su actuación, todavía no es ver cómo piensa; y ver como piensa no es ver su ser. Estas disciplinas no pueden medir el *crecimiento* de las potencias superiores de la naturaleza humana, *inteligencia* y *voluntad* (con *hábitos* y *virtudes*, respectivamente), y tampoco alcanzar el *núcleo personal* de cada quién, puesto que cada persona es espiritual, novedosa e irrepetible, y como esa intimidad carece de rasgos comunes, no es susceptible de tipologías (no existe la «personología»). Al *acto de ser personal* no pueden llegar tales ciencias porque carecen de *método* suficiente para abordar ese *tema*.

Si un pensador que se dedique a la antropología filosófica, deslumbrado por los avances de estas ciencias, se pliega a los métodos de ellas, ya ha perdido de entrada lo más relevante, el *acto de ser* personal y la *esencia* humana, pues éstas no son ni físicas ni biofísicas, aunque vivifiquen, eduquen, estimulen constantemente lo físico y biofísico. Ha perdido asimismo, lo más relevante de la *naturaleza* humana, pues lo distintivo de ésta, la vida, la índole de las facultades orgánicas, etc., no comparecen ante el microscopio. Como la antropología filosófica no está aislada, y a quienes la ejercen les cautiva la interdisciplinariedad, pues nada de lo humano les debe ser ajeno, no despreciarán los descubrimientos de sus colegas científicos, sino que los meditará e intentará buscar su hondo sentido humano.

2. Historia, Humanidades, Educación, Literatura, etc.

Estas ciencias, a distinción de las precedentes, suelen ser consideradas como conocimientos humanos o saberes *humanísticos*. Procedamos a su breve descripción y a considerar escuetamente qué abordan cada una de ellas del hombre.

a) La *historia* es, según el adagio clásico, *magistra vitae*, maestra de la vida, porque del aprendizaje de los aciertos y errores cometidos por los hombres que nos han precedido se puede tener una mejor comprensión de la presente situación humana y proyectar mejores modos de vida hacia el futuro. Es decir, el saber que nos proporciona esa disciplina es fuente de sensatez: «fuente de la prudencia humana la historia y la experiencia»[19]. Por eso la historia, aunque mira directamente al pasado,

[19] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, nº 754, 167.

debe hacerlo con el fin de entender mejor el presente y mejorar el futuro. Por eso, la historia es buena maestra: «el mejor maestro es el tiempo, y la mejor maestra, la experiencia»[20]; con todo, es claro que la historia educa si el alumno no es díscolo, pues si lo es, no gana en rica experiencia, sino que constata reiteradamente los penosos efectos sus errores.

El hombre es un ser de proyectos: también el historiador. Para conseguir esa enseñanza hay que leer libros de historia de autores que estén más preocupados por la *verdad esencial humana* que por otros fines como dar datos, divertir, servir a una ideología, etc.: «veréis muchas maneras de historiadores: unos gramaticales, que no atienden sino al vocablo y a la colocación de las palabras, olvidándose del alma de la historia; otros cuestionarios, todo se les va en disputar y averiguar puntos y tiempos; hay anticuarios, gaceteros y relacioneros, todos materiales y mecánicos, sin fondo de juizio ni altanería de ingenio»[21]. La historia es el gran lienzo donde se pinta la cultura humana. Cada hombre es el pintor, es decir, quien hace la cultura y la historia y, precisamente por ello, la historia no es el fin del hombre. La historia es la *situación en la que está la libertad humana* durante esta vida; pero es manifiesto que el *ser* del hombre no se reduce a su *estar*.

La historia es claramente inferior a la metafísica y a la antropología. Lo primero porque la metafísica atiende al fundamento, al ser cósmico, y éste persiste, pero la historia cambia; lo segundo, porque el acto de ser humano es trascendental, pero la historia no lo es. La *esencia* humana, como veremos, sin tener como fin el mundo, cambia el mundo mediante la cultura, pero el *acto de ser* humano ni tiene como fin el mundo ni lo cambia, sino que su fin es metahistórico. El hombre *está* en el mundo, pero no *es* mundo; *está* en el tiempo sin *ser* tiempo físico. La *esencia* humana impide que el hombre pertenezca al mundo y a su tiempo, pues si le perteneciera como un elemento más, no lo podría cambiar y dar lugar a la historia. En la historia el hombre *dispone del mundo*, no de su propia *esencia* humana, y menos aún de su *acto de ser* personal. Por eso la historia tiene poco que decir acerca del *acto de ser* humano y de su *fin*. Dice algo más de cómo se ha empleado la *esencia* humana en el tiempo y contexto que le ha tocado vivir, y de eso sí se puede y debe aprender.

b) Las *humanidades*, en general, ayudan a descubrir la *esencia* humana en sus diversas facetas. Los buenos humanistas son grandes obser-

---

[20] CORREAS, G., *op. cit.*, 280.

[21] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 371.

vadores y penetran admirablemente en los motivos positivos y negativos de las acciones humanas. Ante lo que se dice, primero callan y piensan, y sólo hablan cuando han descubierto las razones y cuando vale la pena denunciar los errores para enseñar a los demás a no cometerlos: «el buen saber es callar, hasta ser tiempo de hablar»[22]. Aprender acerca del sentido de lo humano es buen medio para acceder a la *intimidad* humana. Y el camino más cercano y jugoso para conocer a Dios es la vía de la *interioridad*, cuya carencia es el drama de nuestro tiempo[23]. Buscando el sentido del andar humano se accede a la divinidad porque «al fin la sabiduría divina anda jugando con las cosas humanas»[24]. Ahora bien, rastrear y describir la *esencia* humana no implica necesariamente explicarla en su integridad y en su *deber ser* y, por supuesto, tampoco conlleva inexorablemente desentrañar la *intimidad personal*.

Se pueden encontrar humanistas en las Facultades de Derecho, Comunicación, Economía, etc., aunque de un tiempo a esta parte constituyen un porcentaje escaso comparado con el resto de sus colegas, y lamentablemente más exiguo que en décadas pasadas. Se los puede encontrar en mayor número en las Facultades de Filología, Historia, Humanidades, etc., si es que los que en ella se han matriculado lo han llevado a cabo vocacionalmente, es decir, no tras descartar otras posibilidades o porque no les han aceptado en las otras aulas. También se encuentran grandes humanistas fuera de la universidad, hombres «muy leídos», cultos, correctos y de grata personalidad. Todos ellos tienen una visión del hombre más profunda que el común de los ciudadanos, aunque no por ello son filósofos; más aún, les cuesta centrar la atención en los planteamientos más profundos del *ser* del hombre. La razón de ello estriba en que, seguramente, se manejan mucho mejor en la parte de la antropología que se refiere a la *esencia* humana, en concreto, en el rico campo de las *manifestaciones humanas* (ética, política, educación, etc.), que en el terreno de la intimidad o *acto de ser* personal humano. El límite que esa actitud conlleva es que no pueden dar razón de muchas de las acciones humanas por desconocer la radicalidad personal de donde nacen.

c) La *educación* o *pedagogía* también estudia al hombre en sus diversas fases vitales, no sólo por etapas, sino incluso por años. A la edu-

---

[22] CORREAS, G., *op. cit.*, 258.

[23] Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los jóvenes en Cuatro Vientos*, Madrid, 3 de mayo de 2003.

[24] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., I Parte, n 321, 43.

cación familiar sigue en los colegios la básica; a ésta, la media en los institutos de bachillerato, y en menos casos, a esa sigue la superior o universitaria. Esa, para muchos también acaba, mientras que unos agraciados pueden seguir estudiando y formándose. A pesar de ello, la formación no termina nunca para nadie. Esos estadios indican que el hombre puede ser educado en los diversos niveles de su *naturaleza* (afectos, comportamiento, sentidos internos, etc.), en los distintos planos de su *esencia* (inteligencia, voluntad, etc.), e incluso en los diversos radicales de su *acto de ser* personal. En el fondo, educar es saber enfrentar a cada hombre ante su *origen* y su *fin* último, esto es, descubrirle su *filiación*, su *vocación*.

No es educar, por ejemplo, manifestar la excelencia del educador (sobran títulos, reconocimientos, distinciones, honores, etc.). Más bien el buen educador busca pasar desapercibido provocando que el educando realice descubrimientos trascendentales (en caso contrario, Dios sería un mal maestro. Pero no, pues Dios sabe llevarnos de la mano[25]). Tampoco es educar manifestar la excelencia del educando en cualquier época de su vida. Por eso es inconveniente para toda edad hablar de «vida lograda», pues –como repite Polo– «cualquier éxito es siempre prematuro», porque el hombre es un proyecto inconcluso mientras vive[26] (sobran regalos, premios, honores, homenajes, etc., salvo como manifestaciones de cariño y afecto). Y, por supuesto, no es educar llenar la cabeza del educando de datos o actitudes (amueblarla), porque un hombre no es un procesador de datos (o una sala de estar)[27]. Menos aún es educar dejar rienda suelta a los instintos de la naturaleza humana, porque «el aprender es amargura, el fruto dulzura»[28]. Educar es favorecer el *amor al saber* y, por encima de ello, conseguir que se alcance el verdadero *saber*, el del *sentido personal* y su *apertura a la trascendencia*.

---

[25] «Parécenos, cuando nos vemos ahogados en la necesidad, que (Dios) se olvida de nosotros y es como el padre, que, para enseñar a su hijo que ande, hace como que lo suelta de la mano, déjalo un poco, fingiendo apartarse dél. Si el niño va hacia su padre, por poquito que mude los pies, cuando ya se cae, viene a dar en sus brazos y en ellos lo recibe, no dejándolo llegar al suelo; empero, si apenas lo ha dejado, cuando luego se sienta, si no quiere andar, si no mueve los pies y si en soltándolo se deja caer, no es culpa del amoroso padre, sino del perezoso niño», MATEO ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, II, ed. cit., 362.

[26] «Nadie puede llamarse venturoso/ hasta ver de la ida el fin incierto/, ni está libre del mar tempestuoso/ quien surto (anclado) no se ve dentro del puerto», ALONSO DE ERCILLA, *La Araucana*, canto XXVI, 1, Madrid, Cátedra, 1993, 717.

[27] «Hay hombres que de su ciencia/ tienen la cabeza llena/; hay sabios de todas menas/, mas digo, sin ser muy ducho/: es mejor que aprender mucho/ el aprender cosas buenas», HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*, ed. cit., 197

[28] CORREAS, G., *op. cit.*, 254.

Por eso, a los buenos educadores no les falta una buena dosis de filósofos; más aún, de antropólogos.

d) La *literatura* es *magistra laudabilis vitae*, la más humana de las humanidades, pues es la más filosófica entre los saberes no estrictamente filosóficos; por eso también es la que más puede educar o deseducar. Ello es así porque usa privilegiadamente el *lenguaje*, que es de entre lo sensible humano la realidad más alta. A veces incluso la literatura es mucho más filosófica que muchas «filosofías» reductivas cuyo cometido no es una sincera búsqueda de las verdades capitales. La actitud del literato es, además, bastante pareja a la del filósofo, pues éste entrega su vida por la verdad, y aquél por la belleza y verosimilitud de lo escrito, pues subordinar la filosofía o la literatura a la vida práctica es un mal negocio, malbaratar un gran tesoro por baratijas: «mal discurso que quisiere saber de letras para comer de ellas y no para fructificar en las almas»[29]. No obstante, «no todos los letrados son sabios»[30], ni tampoco todos los que se dicen filósofos lo son.

La belleza de la palabra y su versatilidad seduce al filólogo y al literato, en especial al poeta (en verso o prosa). Esa belleza debe apoyarse en el bien humano, estar el servicio de la verdad, y ésta, fundada en el ser de lo real, y no de cualquier realidad, sino especialmente de la humana. Por eso, una literatura falta de bien humano, en el fondo de *ética*, aunque sea bella en la forma, es menos hermosa en el fondo, porque es menos verdadera que otra, ya que responde menos al modo de ser real humano. Se acentúa aquí el aspecto humano porque, por ejemplo, la rosa es más rosa en el canto de un buen poeta que en la realidad, pues el mundo reflejado en nuestro espíritu es superior a la realidad extramental[31]. Recuérdese que los clásicos, los del Siglo de Oro español, por poner un caso muy destacado, son grandes humanistas. Para serlo en mayor medida, se debe estar bien abierto a la trascendencia, pues para abrirse a Dios se requieren unas buenas condiciones humanas, que a veces no abundan[32]. Por eso se dice que los clásicos son expertos en hu-

---

[29] ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, II, ed. cit., 364.

[30] CORREAS, G., *op. cit.*, 594.

[31] «Gurov pensó lo hermoso que es todo en el mundo cuando se refleja en nuestro espíritu: todo, menos lo que pensamos o hacemos cuando olvidamos nuestra dignidad y los altos designios de nuestra existencia», ANTÓN P., CHÉJOV, *La señora del perro*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 270.

[32] «Sin esta limpieza de vida, bien podrá saber uno... lo que Dios quiere en general, pero saber en particular el consejo de Dios, y qué quiere Dios, como dice el sabio, no se puede saber por el estudio humano... Esta sabiduría es la que enseña el agrado de Dios en particular, la cual no mora en los malos», SAN JUAN DE AVILA, *Audi Filia*, Madrid, San Pablo, 1997, 268.

manidad y, precisamente por ello, inspiran. Desde luego hay mucha más antropología en *El Quijote* que en las novelas de los últimos premios Nobel. En consecuencia, la antropología puede servirse de la literatura, sobre todo para ejemplificar lo que intenta revelar, como, por lo demás, se intenta en nuestra redacción.

Sin embargo, *la filosofía es superior a la literatura*, pues ésta usa de metáforas lingüísticas para remitir a la realidad significada, pero no puede explicar (tendría que hacerlo metafóricamente) la metáfora, porque ésta debe ser explicada filosóficamente. En cambio, la filosofía sí puede llevar a cabo esa tarea. Además, usa de *símbolos mentales* superiores a las metáforas del lenguaje[33], y por encima de ese conocimiento simbólico todavía posee otros niveles superiores de conocimiento; el superior de ellos, el que permite alcanzar la antropología trascendental. El intento de reducir la filosofía a literatura, tentativa muy postmoderna por cierto, pasa en el mejor de los casos por ensayar reducir o condensar la verdad en el lenguaje, pero la verdad es superior al lenguaje, porque la verdad es siempre inmaterial, mientras que el lenguaje es forzosamente sensible. Por lo demás, las verdades humanas más altas son metalingüísticas, es decir, que por ser superiores al lenguaje no pueden ser bien explicadas por medio de él, pues cuando se expresan se las rebaja de nivel. En efecto, por encima del lenguaje está el pensar, y por encima de éste, el sentido personal (como se verá en el Capítulo 11).

Podríamos aludir también a otras disciplinas humanísticas tan extendidas en nuestro tiempo como el *periodismo* o las *ciencias de la comunicación*, el *derecho*, etc., pues todas ellas tienen, o deberían tener, un saber claro sobre lo social humano, todas usan del *lenguaje* como conectivo laboral, todas tienen mucha experiencia profesional acumulada (servicio de documentación, códigos de leyes civiles, etc.). Otro tanto, y en mayor medida, sucede con otras como la *economía*, cuyo conectivo –el *dinero*– es inferior al lenguaje. Pero tal vez con lo indicado sea suficiente para aclarar que todas ellas suelen adolecer de la fundamentación con que cuenta, o debería contar, la filosofía, y por eso acerca del hombre suelen declarar más el «qué» que el «por qué» y el «para qué». Por eso es pertinente que a continuación atendamos a los diversos enfoques filosóficos de lo humano.

---

[33] Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit., cap. VI, epigr. 2.

3. Algunas perspectivas filosóficas: Fenomenología, Estética, Filosofía de la religión, Filosofía social, Metafísica, etc.

De modo semejante a lo indicado respecto de otras ciencias, no todas éstos saberes estarán en el mismo plano ni descubrirán el mismo fondo en lo humano. De entre las mencionadas, la metafísica ha tenido un ancestral prestigio, bien ganado en otros tiempos, y mal perdido en el nuestro. Las demás, son relativamente recientes y siguen en boga.

a) La *fenomenología* ha sido una de las corrientes de filosofía del s. XX más serias[34]. Sus temas son muy variados, pero el uso de un *método* consistente en atenerse exclusivamente describir las ideas (contenidos de conciencia) tal como se presentan ante el pensar –esa fue la impronta de su fundador, Husserl[35]–, ha sido común en los diversos enfoques de esta tendencia. Las descripciones que de las manifestaciones humanas (el querer, los sentimientos, la ética, etc.) ha alcanzado esta disciplina son valiosas[36], si bien es claro que la *persona* no se reduce al contenido eidético que se tenga de sus manifestaciones, ni, por tanto, a su descripción fenomenológica. En efecto, la *idea* de persona no es *persona* ninguna. De modo que es válida la siguiente valoración de un buen conocedor de esta corriente: «la primera palabra sobre el hombre es ofrecida por la ciencia –la fenomenología antropológica precede a la antropología filosófica– como concreto punto de partida, pero la última palabra queda reservada a la metafísica, la cual, mientras recibe de las disciplinas científicas un más depurado dato de base, ofrece a ellas un encuadre sintético e integral, abriéndolo a la prospectiva de los valores y

---

[34] Como es sabido, comenzó a fines del s. XIX con Husserl, su fundador, y fue seguida por autores como Reinach, A., Von Hildebrand, D., Stein, E., Scheler, M., Ingarden, R., Hartmann, N., Heidegger, M., Merleau–Ponty, M., Conrad Martius, H., Finck, E., Pfänder, A., Geiger, M., etc. Aunque el método fenomenológico sea usado por todos ellos, la concepción del hombre admite tantas variantes como pensadores.

[35] Se ponía entre paréntesis (*epojé*) la realidad natural. Los contenidos de conciencia eran lo dado, el correlato de la conciencia. El método se limitaba a describir lo dado. Lo conocido era sometido a una «reducción eidética», y su resultado eran las «esencias», que eran dadas a una «intuición eidética». Se pasaba luego a la «reducción trascendental», es decir, a poner entre paréntesis la existencia de la misma conciencia. Con ello la conciencia se autoconocía como pura conciencia, trascendental, fundada en el «yo trascendental».

[36] Por ejemplo, el intento de Hildebrand de no reducir los sentimientos humanos ni a nuestro conocer racional ni a nuestro querer volitivo, sino describirlos separadamente e intentar adjudicarles como sujeto una potencia distinta de la razón y la voluntad, no inferior a aquéllas.

de los fines»[37]. Por *metafísica* se entiende en este texto un saber más radical y profundo que el fenomenológico, una de cuyas partes sería la *antropología filosófica.*

La atenencia al objeto pesado como método fenomenológico para pensar reporta una desventaja para la antropología, y es que tal objeto es siempre uno, aspectual, ideal. En efecto, si se piensa uno, no se piensa otro (ej. si se piensa silla, no se piensa mesa). En cambio, la realidad humana no se debe enfocar unívocamente puesto que es *dual*, más aún, un cúmulo de dualidades engarzadas según un orden jerárquico de tal manera que no se entienden por separado. La antropología no debe conformarse con un conocimiento aspectual, objetivo, intencional, de la realidad humana, porque ésta es inmensamente más rica que lo que el objeto o idea pensada puede captar del hombre, entre otras cosas porque el objeto pensado deriva de la abstracción, pero la realidad personal íntima no se puede abstraer, puesto que no es sensible. No es pertinente el conocimiento fenomenológico eidético para alcanzar el ser real personal, sencillamente porque el objeto pensado es ideal, no real. En suma, si se atiene a la idea de persona, se pierde el ser real de la persona.

b) La *estética*, por poner otro ejemplo de disciplina filosófica muy en uso, busca, de ordinario, el conocimiento de las principales teorías sobre la belleza y el arte desde el punto de vista histórico, y también, el esclarecer las principales cuestiones relativas a la experiencia estética y a la expresión artística. Ahora bien, como el hombre es la *fuente* y *fin* de la belleza que él produce, un conocimiento adecuado de lo estético sólo se logra cuando uno se interroga sobre la condición de posibilidad de todo arte, que es el propio ser humano. Por eso, sin una buena antropología personal no cabe una buena antropología cultural. Lo contrario conlleva a la despersonalización de la cultura. Una buena teoría de la estética pone mucho énfasis en no separar la belleza del *bien*[38], éste de la

---

[37] JUAN PABLO II, «Messagio», 5-XI-1980, en *Insegnamenti di Giovani Paolo II*, vol. III, 2 (1980), 544. Tomado de DEL PORTILLO, A., «L'attualitá di San Tommaso d'Aquino secondo il magisterio di Giovani Paolo II», en *Actas del Congreso Tomistico Internacional*, (1992), 93-94. En otro lugar KAROL WOJTYLA escribió: «el papel de este método es secundario y meramente auxiliar», *Max Scheller y la ética cristiana*, Madrid, B.A.C., 1982, 218. Cfr. LORDA, J. L., *Antropología, Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra, 1995.

[38] «¡No hay otra fealdad en la Naturaleza que la del alma! Unicamente el malvado es deforme. La virtud es la hermosura. Una belleza inmoral es semejante a un cofre vacío ornamentado por el demonio», SHAKESPEARE, W., Antonio, *Noche de Epifanía o lo que queráis*, en *Obras Completas*, vol. II., ed. cit., 157.

verdad[39], y ésta del *ser* de las realidades, pues si la belleza se escinde de ellos decae en el *esteticismo*. La estética es parte de la filosofía[40], pero la filosofía no se reduce ni a estética ni a una de las bellas artes, como a veces se propugna[41]. El arte es *de* y *para* el hombre. Pero cabe preguntar: ¿de qué y para qué del hombre? La respuesta es que el arte es *de* la *esencia* humana y *para* perfeccionar a la *esencia* humana.

Con todo, el *ser* del hombre, su *verdad*, su *bien*, y también su *belleza*, son superiores a lo que el hombre produce. ¿Acaso la belleza es un *trascendental personal*? Si el hombre es susceptible de crear belleza a través de su *esencia*, tal vez sea porque en su *acto de ser* reside una belleza superior. De modo que, desde este punto de vista, si la estética busca la verdadera belleza, puede ser una valiosa ayuda para la antropología tal como aquí se intenta proponer. Ahora bien, la belleza de la *persona* humana no se reduce a la de su *esencia*, ni ésta a la de su *naturaleza*, que se muestra a través de la corporeidad humana. La belleza de la naturaleza se manifiesta corpóreamente, y en este sentido es «lo que agrada a la vista». La belleza de la *esencia* humana radica, como Kant sospechaba, en la «armonía de las facultades», teniendo en cuenta que su orden es jerárquico y pasa, por tanto, por la subordinación de las inferiores a las superiores. Ese nivel la belleza no es *quod visu placet*, porque ese nivel de realidad no lo puede captar la vista, ni siquiera ser abstraído por la razón, porque esa belleza no es sensible. Esa belleza es más bien *reunitiva*, lo que congrega y reúne a los demás hombres hacia la perfección de la propia *esencia*. Por su parte, la belleza del *acto de ser* personal humano no es reunitiva, sino *efusiva*, esplendorosa; se trata del esplendor de la verdad personal, de su libertad y de su amor, es decir, del sentido personal desbordante, novedoso, irrepetible y susceptible de elevación de cada persona humana.

c) La *filosofía de la religión* tiene, usualmente, por objeto mostrar los principales hitos de la relación entre la filosofía y la religión, y también exponer la índole *natural* del fenómeno religioso en el hombre. En efecto, el hombre a lo largo de la historia no cesa de expresar su bús-

---

[39] «El tiempo, que todo lo desluce, a la Verdad la embelleze», BALTASAR GRACIÁN, *El Criticón*, ed. cit., 613.

[40] LABRADA, M. A., *Estética*, Pamplona, Eunsa, 1999; GILSON, E., *Pintura y realidad*, Madrid, Aguilar, 1971; MARITAIN, J., *La poesía y el arte*, Buenos Aires, Emece, 1955; PIEPER, *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid, Rialp, 1965; URBINA, P. A., *Filocalía o amor a la belleza*, Madrid, Rialp, 1988.

[41] Cfr. INERARITY, D., *La filosofía como una de las bellas artes*, Barcelona, Ariel, 1995.

queda de Dios por medio de la *religión*, ínsita naturalmente en lo más profundo del corazón humano[42].

Recuérdese que para los medievales la religión era considerada como una parte de la virtud de la *justicia*. La justicia es una virtud propia de la voluntad, un crecimiento en su capacidad de querer. Lo característico de los actos de la voluntad es su *intención de alteridad*, es decir, que se refieren a *otro*. Según ello, a la virtud de la *justicia* se la describía como el *dar a cada uno lo suyo*, porque los destinatarios de los actos de esta virtud son los otros, las personas. Como caben muchas personas a las cuales hay que darles lo que les es debido, la justicia tiene, por así decir, partes. Si el otro es Dios, lo debido a él es enorme, pues nos debemos a él por entero. Y eso es la religión: dar a Dios lo debido. Por eso, lo justo respecto de Dios cae dentro de la virtud de la *religión*. La *religión* es, pues, una virtud *natural* que perfecciona a la *esencia* humana, en concreto, a la *voluntad*, no un invento extraño o un añadido extrínseco al hombre. Desde el plano de la *ética* esa religación natural con Dios podría también llamarse *virtud* de la *piedad*. La piedad es el reconocimiento respecto del *origen*, el agradecimiento respecto de lo que hemos recibido. De ella surge el agradecimiento a Dios, por darnos el ser, a nuestros padres, por otorgarnos la vida, a los parientes, amigos, que nos han aceptado, a la tradición en la que nos han educado, al terruño, región, país, escenario que ha recibido nuestra vida; al tiempo histórico que nos ha tocado vivir, etc. Pero como en el hombre el futuro vale más que el pasado, la voluntad es capaz de una virtud superior a la piedad: el *honor*. En efecto, éste mira al futuro, y no sólo al histórico (porque los hombres nos pueden honorificar hasta cierto punto), sino sobre todo al futuro metahistórico (porque Dios nos puede rendir honor sin restricción). De modo que la piedad hay que dualizarla con el honor.

Con todo, la apertura de la *persona* humana en su intimidad a Dios es superior a la apertura que ofrece su voluntad perfeccionada por las virtudes de la justicia, la piedad, el honor, etc. Por ello la antropología trascendental es superior a la filosofía de la religión natural tal como ésta usualmente se plantea. En efecto, la filosofía de la religión explica el ámbito manifestativo del agradecimiento humano respecto del Creador. Pero como la *persona* humana no se reduce ni a su *esencia* ni a sus *ma-*

[42] Cfr. GUERRA, M., *Historia de las religiones*, Pamplona, Eunsa, 1984; MORALES, J. M., *Religión, hombre, historia*, Pamplona, Eunsa, 1989; SCHMITZ, J., *Filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1987; DAWSON, Ch., *Historia de la cultura cristiana*, México, FCE., 1997.

nifestaciones, la antropología personal desborda su ámbito expositivo. Ahora bien, si la filosofía de la religión tiene en cuenta, además de la religiosidad *natural* inherente al hombre, la *revelación* sobrenatural, entonces cuenta con un legado superior a los descubrimientos de la antropología trascendental, de los que sería insensato que ésta prescindiera.

d) La *filosofía social* se propone analizar los fundamentos del orden social[43]. Para ello tiene en cuenta las aportaciones de las ciencias sociales. Cuando estudia al hombre lo ve como realidad social, de modo que el hombre sería incomprensible sin *sociedad*, y sin su célula básica, la *familia*. Investiga también la naturaleza y unidad de la sociedad, las relaciones sociales, el orden social, las exigencias sociales de la dignidad personal, los órdenes de reconocimiento, la finalidad de la sociedad, el proceso de institucionalización, la justicia como vínculo de cohesión social, etc. Obviamente todos esos desarrollos aportan luces nuevas para el descubrimiento de la *esencia* humana, que no se deben soslayar, pero no se centran directamente en la *persona* humana, pues –como se ha reiterado– ésta no se reduce al ámbito de sus *manifestaciones* sociales[44].

La sociedad es una realidad *ética*. Sin ética no cabe sociedad. De ella responde, por tanto, la *filosofía práctica*. Ahora bien, la *persona* es irreductible a la sociedad, y su estudio no corre a cargo de una disciplina filosófica práctica, sino la más teórica, en el sentido de la más contemplativa y la que descubre verdades más irreversibles. «La sociedad es el encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana»[45]. Explicitemos esta definición. Primero, si la sociedad es una *manifestación* humana, no puede considerarse como algo sustancial *a priori*, como han pretendido los colectivismos. Segundo, «según tipos» indica que las acciones humanas, que se encuadran en la sociedad al ejercerse, admiten muchas peculiaridades y de éstas se pueden hacer tipologías. Tercero, «indefectible» designa que la sociedad no puede faltar al hombre, porque el hombre es social por *naturaleza*, y sin ella no se desarrolla como hombre. Cuarto, «sujeta a alternativas» señala que las acciones humanas dependen de la *libertad* personal de cada quién. Por eso para cada persona las posibilidades que ofrece una sociedad no están determinadas ni

---

[43] Cfr. Respecto de este tema: CHALMETA, G., *Ética Social*, Pamplona, Eunsa, 1997.

[44] «No se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y no sólo como una partícula de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad humana», Concilio Vaticano II, Const. pastoral *Gaudium et Spes*, n. 14: AAS 58 (1968), 1035.

[45] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 198.

son necesarias, sino libres, y por ello, sujetas a disyuntivas. Las alternativas pueden ser buenas (las que aumentan la sociabilidad) o malas (las que la empobrecen). En dependencia de la libertad personal, el orden social no ésta asegurado, sino que debe ser regido por la *ética*, que es la que dirime en cada caso si la «convivencia humana» es más o menos humana.

El hombre es un ser social por naturaleza porque es *co-existencial* en su *intimidad*. Lo social depende de lo personal y es de menor orden. Por ello la filosofía social es inferior a la antropología trascendental y no debe suplantarla, sino afianzarse desde ella. Lo social es del ámbito del *disponer*, no del *ser*. No son las acciones sociales lo que constituyen al hombre, sino que cada hombre personaliza sus acciones sociales al ejercerlas. Ninguna acción social humana ni el conjunto de ellas son persona. Tampoco la sociedad es persona. El concepto de «persona jurídica» puede servir para el derecho, pero la persona es raíz del derecho, no fruto de él.

e) La *metafísica*, disciplina reina de la filosofía en la antigüedad y cuestionada como ciencia en la modernidad, estudia la realidad principial, esto es, el *fundamento* de cuanto existe, los *primeros principios* según indicaban los pensadores griegos y latinos. Los primeros principios son los *actos de ser*. También son tema de la metafísica los llamados por esa tradición *trascendentales*, es decir, esas perfecciones puras que existen en lo real. El elenco característico de los trascendentales suele ser amplio y variable según unos u otros pensadores, aunque algunas de esas nociones son más mentales que reales, es decir, unos son verdaderamente trascendentales y otros no[46]. Metafísico es lo

[46] El ser (*esse*), la verdad (*verum*) y el bien (*bonum*) son trascendentales que se convierten entre sí según un orden: primero el ser, segundo la verdad, tercero, el bien. Más difícil es averiguar si la belleza (*pulchrum*) es trascendental.

En cambio, la noción de cosa (*res*) no es trascendental, pues no indica una realidad positiva existente, ya que responde a nuestro conocimiento abstractivo e intencional y alude a aquello de la realidad física que no se logra conocer del todo con tal objeto porque éste es aspectual. La noción de algo (*aliquid*) tampoco es trascendental, pues designa la separación propia del objeto pensado. Cuando se conoce silla no se conoce gato, se excluyen. Cada acto se conmensura con su objeto. La noción de uno (*unum*) no es trascendental, porque se predica del objeto pesado a nivel intencional; siempre se piensa lo uno. A eso obedece también el uno como número. La unidad real, en cambio, indica la vinculación entre diversas realidades. La noción de todo (*totum*) tampoco es trascendental, porque responde a una idea general de nuestra mente. Las nociones de acto-potencia no son trascendentales, porque existen muchas realidades que no son acto sino potenciales, y existen algunas que no son potenciales. La noción de ente (*ens*) no es trascendental porque «ente es» es lo que la razón concibe (concepto) de la realidad física, pero es claro que existen realidades no físicas.

transfísico[47]; pero caben diversos órdenes de realidades que no son físicas, por ejemplo, los actos de la inteligencia y de la voluntad, esas mismas facultades, la esencia humana, el acto de ser del universo, el acto de ser humano, el acto de ser divino[48]. Como son realidades diversas, no hay que explicarlas todas según el mismo patrón, pues unas son *actos de ser* y otras no; además, unos actos de ser son fundamento mientras que los otros no. A distintos temas, diversos métodos. La metafísica sólo se debe dedicar a las realidades transfísicas que son *actos de ser fundantes*. Como el *ser* se convierte con otros trascendentales metafísicos (la *verdad*, el *bien*, etc.), la metafísica también se ocupará de ellos y de su orden.

Con el paso del tiempo, la metafísica ha pasado a designar, por extensión, un conocimiento de lo más importante, algo así como lo que le advertía D. Quijote a Sancho cuando acertaba en alguna de sus sentencias moralizantes: «¡metafísico estás, Sancho!». Para la tradición griega y medieval esta disciplina era llamada *filosofía primera*, a distinción de las llamadas *segundas*, o también «filosofías de» (la religión, arte, etc.). Si se estudia desde ese enfoque al hombre se tiende a concebir como un *ser que sea fundamento* de todo su obrar, asunto que no es nada despreciable, pues si *el obrar sigue al ser* y el modo de obrar sigue al modo de ser, algo se podrá conocer del ser humano así considerado. Pero, en rigor, el hombre no es un *primer principio*, sino que es segundo respecto de los principios reales existentes. En efecto, viene después de ellos y se amolda a ellos, al ser divino y al ser del universo. Además, en todas las personas existen unas perfecciones puras (que se estudiarán en los 4 últimos Capítulos) que no son reductibles a los trascendentales del elenco clásico.

La cuestión es, pues, si con el enfoque preciso propio de la metafísica clásica se conoce lo radical de la *persona* humana. Por preguntarlo de otro modo: si se estudia al hombre como *acto de ser* fundante o como *fundamento*, ¿será posible dar estrecha cuenta de su *co-existencia* personal, de su *libertad*? ¿Ser equivale a coexistir? No parece, pues el coexistir añade realidad sobre el ser, pues añade el acompañamiento. Además, la libertad personal no puede ser fundada por nadie, pues ya no sería libertad. Es mejor decir de ella que es creada. Tampoco puede ser fundamento de modo necesario de ninguna actuación, pues esos actos ya no serían libres sino nece-

---

[47] Por eso la *metafísica*, que estudia los primeros principios, no debe confundirse con la física clásica o *filosofía de la naturaleza*, que estudia los principios que no son primeros: las causas, las categorías (sustancia y accidentes), etc.

[48] Por eso no es apropiado hablar de «metafísica del conocimiento», «metafísica de psicología», «de la ética», etc., y menos aún usar expresiones tales como «metafísica del derecho», «de la política», «de la economía», «de la historia», de la cultura», etc.

sarios. De modo que el estudio del ser y de la libertad personal humanos, por ejemplo, no pueden ser estrictamente metafísicos. ¿Acaso la persona humana es una *verdad*, tal vez un *bien*, aunque éstos sean muy especiales? Es más que eso, es *conocer* personal y es *amor* personal. ¿El conocer se reduce a la verdad? No ¿Qué es más? Es más el conocer que la verdad, porque lo primero es condición de posibilidad de lo segundo. ¿El amor personal se reduce al bien? Tampoco: el amor es efusivo, el bien difusivo. ¿Cuál añade sobre el otro? El amor añade al bien. Entonces, si el ser, la verdad y el bien son trascendentales, ¿no lo serán con más motivo el *ser-con*, el *conocer* y el *amar* personales? Si lo son, no podrán ser iguales a los trascendentales metafísicos, sino distintos, esto es, jerárquicamente diversos, superiores a ellos. Y si no son tema directo de la metafísica, ¿qué saber los estudiará?, ¿no será la antropología? Ahora bien, ¿cualquier antropología? Tampoco, aunque para responder con precisión a esta cuestión debemos averiguar primero la distinción entre los diversos enfoques antropológicos.

4. La antropología cultural

La *antropología cultural* es una disciplina que se dedica a estudiar diversas *manifestaciones* artísticas de las diversas sociedades, expresiones culturales de diversos pueblos, tribus o civilizaciones, antiguas o modernas. Es una de las vertientes antropológicas más desarrolladas en la actualidad[49].

[49] Cfr. Tentori, T., *Antropología cultural*, trad. de A. Martinez Riu, Barcelona, Herder, 1981; Kottak, C. Ph., *Antropología cultural*, Madrid, McGraw-Hill, 2002, 9a ed.; *Antropología cultural: espejo para la humanidad*, trad. C. Lisón Arcal, Madrid, McGraw-Hill, 1997; Nanda, S., *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales*, trad. Andrés López de Nava, México, Grupo Editorial Iberoamérica, 1987; Fernández Guizzetti, G., *La antropología cultural como ciencia unificada frente a la teoría de los niveles culturales*: (esbozo preliminar), Paraná, Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Ciencias de la Educación, 1963; Chiozzi, P., *L'antropologia culturale*, Firenze, Le Monnier, 1980; Bof, G., *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna, EDB, 1994; Callari, M., *Antropologia culturale e processi educativi*, Firenze, Nuova Italia, 1993; Bonin, L., *Antropologia culturale: Testi e documenti*, trad. di Anna Bonin Galeassi, Milano, U. Hoepli, 1970; Choza, J., *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990; Marín, Higinio, *La invención de lo humano, la construcción sociohistórica del individuo*, Madrid, Iberoamericana, 1977; Dempf, A., *Filosofía de la cultura*, trad. J. Pérez Bances, Madrid, Revista de Occidente, 1933; Mosterín, J., *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993. *Filosofía de la cultura*, ed. de David Sobrevila, Madrid, Trotta, 1998; Derisi, O. N., *Filosofía de la cultura y de los valores*, Buenos Aires, Emecé, 1963. *Filosofía de la Cultura*: Actas del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, 11-13 sept. 2000, J. B. Llinares y N. Sánchez Durá (eds.), Valencia, Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, 2001.

Además de otros útiles de trabajo, se puede decir que su *método* es la interpretación, esto es la *hermenéutica*. Se trata de interpretar, de intentar dotar de sentido, a los diversos objetos producidos por el hombre, al folklore, ritos, comportamientos, etc. Como se puede apreciar, la faceta racional usada por esta materia pertenece a la denominada por los medievales *razón práctica*, pues su ámbito es lo verosímil, lo probable, pues es claro que no hay una verdad sin vuelta de hoja en ese campo. Por ello no cabe una interpretación absoluta, definitiva, empeño por lo demás contradictorio. Su *tema* es lo contingente y operable por manos humanas, no lo necesario.

Lo cultural es todo aquello que *produce* el hombre, el *plexo* (con palabra acuñada por Heidegger) de las realidades producidas por la acción humana. Por producidas por el hombre, las diversas manifestaciones culturales deben ser respetadas si se ajustan a la naturaleza humana y a su crecimiento (*ética*)[50]. Lo contrario no es humano y no merece respeto. Es el hombre el que inventa la cultura, no la cultura la que genera al hombre. De modo que es el hombre el que está llamado a dotar de sentido a la cultura y no al revés. La cultura de la sociedad en la que el hombre vive influye en la vida humana, no la determina; por eso una cultura vigente puede ser aceptada, modificada, e incluso rechazada, pues todas las posibilidades culturales dependen de la libertad humana. Además, la cultura es incapaz de culminación. Si el hombre esperara a culminar como hombre cediendo toda su confianza a lo cultural se frustraría, puesto que ésta no cierra y, además, por perfecta que sea, no llena los anhelos del corazón humano.

La *antropología cultural* no describe el *ser* del hombre; sólo y parcialmente la *esencia* y *naturaleza* humana. Las culturas son muy diversas a lo largo de la historia, pero el hombre es hombre a pesar de las distintas culturas y por encima de ellas. Además, sobre lo humano, es *persona*. Por lo demás, la *razón práctica* no es el mejor método cognoscitivo para alcanzar el *ser personal*, que es luz trasparente y fuente de todo otro sentido. En efecto, «la hermenéutica está animada por la intención de comprender lo que de entrada es poco inteligible por la razón que sea. Por eso no es un método válido para lo que es inteligible de suyo. Por esta razón no es un método aplicable a la metafísica y a las partes profundas de la filosofía»[51]. El intérprete tiene su razón de

---

[50] Cfr. POLO, L., *Derecho de propiedad y la cultura humana*, Urio, 1964, pro manuscripto. CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990; LLANO, A., *Ciencia y cultura al servicio del hombre*, Madrid, Dossat, 1982; GÓMEZ PÉREZ, R., *Raíces de la cultura*, Madrid, Dossat, 1983; *El desafío cultural*, Madrid, B.A.C., 1983.

[51] POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit., 23, nota 1.

ser laboral cuando traduce de un idioma a otro lo que una persona dice y su idioma nos es desconocido, pero el ser personal de cada quién no requiere ser interpretado por una persona humana ajena, pues la antropología personal se ejerce en *primera* persona. Y aunque en buena medida el ser personal propio nos es desconocido, nadie lo confunde con el de otro, con una opinión, interpretación o hipótesis humana ajena que se predique de él.

5. Ética

La *ética* es un saber *práctico*, el más alto y el que debe informar los demás de ese estilo[52]. Por ejemplo, la *política* y la *técnica* engarzan con el hombre precisamente a través de la ética. Si ésta no dirige a la técnica, ésta última se deshumaniza, y se vuelve contra el hombre. Si la ética no informa la política, el fin de ésta deja de ser el *bien común* y se persiguen los intereses individuales exclusivistas, de grupo, de partido. En consecuencia, se mina la natural dimensión política y social del hombre, yendo lo convencional en detrimento de lo natural. En suma, si la ética no asiste a la técnica y a la política, ambas se deshumanizan y, por ende, se despersonalizan.

La ética es ese saber mediante el cual el hombre perfecciona su *esencia*, y asimismo, mediante la cual cuida y perfecciona también su *naturaleza*. La ética fija la mirada en el *actuar* humano y, por ello, toma a la *persona* como un *supuesto*, como la *base* de las actuaciones, pues sin ella la ética es imposible. En efecto, una ética despersonalizada es una ética reduccionista, una ética *pragmático-hedonista*, o *formalista* o *estoica*, o es una negación de ella como el *relativismo moral*. Sin embargo, el conocimiento de la *persona* humana es *antropológico*, no ético. Por eso a una persona no se le puede juzgar por sus obras, aunque sí –y lo ejercemos

[52] Cfr. Sobre esta disciplina: De Finance, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Madrid, Gredos, 1962; Lorda, J. L., *Moral. El arte de vivir*, Madrid, Palabra, 1994, 3ª ed; MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992; *Tras la virtud*, Madrid, Crítica, 1987; *Historia de la ética*, Paidos, Buenos aires, 1970; Maritain, J., *Filosofía moral*, Madrid, Morata, 1966; Messner, J., *Ética general y aplicada*, Madrid, Rialp, 1969; Millán Puelles, A., *Ética y realismo*, Madrid, Rialp, 1996; *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994; Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, ed. cit., 1996; Rodríguez Luño, A., *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1993; Spaemann, R., *Ética: cuestiones fundamentales*, Pamplona, Eunsa, 1993.

en demasía–, sus obras[53]. A la *ética*, pese a saber como actúa y debe actuar el hombre, se le escapa el *quién* del que actúa.

Además, en los avatares de la ética a lo largo del pensamiento occidental se pueden distinguir, al menos, 10 hitos históricos, y sólo en el último se engarza adecuadamente la ética con la antropología. Demos un breve repaso: 1) El primero es el nacimiento de la ética como disciplina filosófica en la época *socrática*. En efecto, en un ambiente sofístico que instrumentalizaba la razón para fines exclusivamente prácticos, ante la disyuntiva entre una vida *light* (fácil) o una *light* (luz) en la vida, la respuesta de Sócrates, Platón y Aristóteles se inclinó por la segunda. 2) El segundo periodo corresponde a las decadentes *escuelas helenísticas*, y la disyuntiva estribó –como hoy se diría–, entre pasarlo bien o «pasar de todo», es decir, se estaba cuestionando si la ética debía ser de *bienes* (*hedonismo*) o de secas *virtudes* (*estoicismo*). 3) El tercer periodo es un hito muy sobresaliente. Se trata de la irrupción del *cristianismo* y de su modo de vida. Ese periodo se puede condensar con esta frase: la alegría de la victoria nace del sacrificio, es decir, obrar bien, aunque cueste es gratificante, felicitario[54]. 4) El cuarto, muy relevante también, corresponde a la búsqueda de la relación entre los pilares de la ética: los *bienes*, las *normas*, las *virtudes*. De esa búsqueda responden los grandes escolásticos medievales: Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.

5) Un quinto periodo de la historia de la ética es el que atravesó esta disciplina de manos de algunos pensadores modernos que se cuestionaron si acaso no será la ética un *invento* humano: Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Nietzsche... 6) Otro apartado histórico es el que se puede llamar el del agobio del *deber*. Es la ética sólo de *normas*: el prototipo de esta tesis es, como se sabe, Kant. 7) Hay otra etapa moderna de crisis para la ética que se puede denominar la larga lista de los «*ismos*»: naturalismo, individualismo, colectivismo, positivismo, utilitarismo, hedonismo, altruismo, convencionalismo, materialismo, consecuencialismo, relativismo,... Todos ellos son reductivos porque prescinden de alguna de las bases de la ética. 8) El siglo XX también ha

---

[53] «No es menos maravilla que las demás que haya quien sepa juzgarse a sí mismo en mal ni bien; porque todos juzgamos faltas ajenas y no las nuestras propias», MARÍA DE ZAYAS SOTOMAYOR, *El juez de su causa*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 400.

[54] «Siempre vence quien supo sufrir», DON JUAN MANUEL, *El conde Lucanor*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, 20. Por lo demás, entre la gente que más sabe soportar el sufrimiento, la pobreza, la enfermedad y la muerte se hallan las personas más buenas, como aquél caso de Nedda que recoge GIOVANNI VERGA, *Nedda*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 352-370.

ofrecido sus propuestas éticas, distintas de las precedentes. Una de ellas fue, por ejemplo, la de Scheler, que propugnaba una ética de *valores*, reductiva también, porque supone un intento de desontologizar la moral, es decir de no vincularla con el bien real. 9) Un importante hito ético reciente lo supone el libro *Persona y acción* de Karol Wojtyla donde se denuncia que las éticas precedentes son reductivas porque no tienen en cuenta a la *persona* que actúa. Con todo, ese libro no tiene una finalidad antropológica directa y, por tanto, no desvela el *ser* personal. 10) El último peldaño de la ética no sólo ha buscado la fundamentación de esta disciplina, es decir, sus bases, sino también su vinculación con la persona humana, y ello tras esclarecer el ser personal. La *integridad ética en la trascendentalidad de la persona* ha sido el empeño de Polo. De esto trataremos más adelante (cfr. Capítulo 9).

En suma, la ética es un saber de lo humano muy alto, más que los precedentes, porque integra todas las facetas de la *naturaleza* y *esencia* humanas, es decir, explica lo humano de los hombres de modo *sistémico*, poniendo orden jerárquico, armónico, entre los diversos niveles de lo humano. Pero a la ética se le escapa el quién, la *persona* humana. De otro modo: la ética no es *trascendental*; no desvela la intimidad humana.

6. Antropología filosófica

Hasta el descubrimiento de la antropología trascendental, la antropología filosófica o filosofía del hombre era tenida como el modo más usual y adecuado para el estudio del hombre. No es que la trascendental no sea filosófica, sino que responde a un método filosófico más alto y esclarecedor que los que de ordinario han ofrecido los diversos filósofos a lo largo de la historia del pensamiento para encarar lo humano. Desde antiguo los filósofos más profundos buscaban la filosofía por sí misma, como fin último[55], aunque no toda filosofía vale lo mismo ni está en el mismo plano. La más alta es la que, para elaborarla, usa el nivel cognos-

[55] «Los filósofos entendidos de cualquier ley e de cualquier lengua syenpre punaron e se trabajaron de buscar el saber, e de rrepresentar e hordenar la filosofia; e eran tenudos de facer esto, e acordaron e disputaron sobre ello unos con otros, e amavanlo mas que todas las otras cosas de que los omes se trabajan, e placiales mas de aquello que de ninguna juglaria nin de otro placer; ca tenien que non era ninguna cosa de las que ellos se trabajavan de mejor premio nin de mejor galardon que aquello de que las suas animas trabajavan e enseñavan», *El libro de Calila e Digna*, Intr., Madrid, CESIC., 1967, 3.

citivo humano más alto, pues el conocimiento humano responde a una patente jerarquía.

El elenco clásico de cuestiones sobre el tratado del hombre se puede ver en un autor que ha servido muy bien de modelo durante muchos siglos: Tomás de Aquino. En la parte dedicada al hombre de la *Suma Teológica*[56] estudia la composición humana de alma y cuerpo, de cómo es el alma y cómo el cuerpo, de las potencias del alma espirituales (intelectivas y apetitivas), de las del cuerpo, del origen del alma humana y del cuerpo, sobre el estado del primer hombre, etc. En cambio, las antropologías filosóficas del s. XX no han seguido ese elenco, sino que se han preguntado por temas tales como la temporalidad humana, la problematicidad de la existencia humana, el lenguaje, la libertad, la posibilidad de relación con Dios, etc.

Por su parte, en cuanto a los tratados de antropología filosófica más recientes, unos siguen más bien el esquema clásico[57], otros más bien el moderno[58], algunos comparan ambos[59], y los más completos temáticamente siguen un esquema que parece una especie de síntesis de temas clásicos y modernos[60]. En efecto, junto a asuntos antropológicos tradi-

---

[56] TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., qq. 75-102, Madrid, B.A.C., 1994, vol. I.

[57] Cfr. ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1997; FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Madrid, Rialp, 1982; FORMENT, E., *Ser y persona*, Barcelona, Ed. Universitat de Barcelona, 1983; *Persona y modo sustancial*, Barcelona, PPU., 1986; GUERRA, M., *El enigma del hombre*, Pamplona, Eunsa, 1981; GUIU, I., *Sobre el alma humana*, Barcelona, PPU., 1992; LANGLOIS, I., *Introducción a la antropología*, Pamplona, Eunsa, 1989; LOBATO, A., – SEGURA, A., – FORMENT, E., *El hombre en cuerpo y alma*, Valencia, Edicep, 1996; MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza Universidad, 1983; MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1966; MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967; PALACIOS, L.E., *El concepto de persona*, Madrid, Rialp, 1989; TRESMONTANT, C., *El problema del alma*, Barcelona, Herder, 1974; VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1985; etc.

[58] Cfr. GUARDINI, R., *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid, Guadarrama, 1963; HAEFFNER, G., *Antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1986; NUBIOLA, J., – D'ORS, E., *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Madrid, Libertarias, 1995; SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989; *Personas*, Pamplona, Eunsa, 2000; ZUBIRI, X., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, Usta, 1982; *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984; FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?* Madrid, Palabra, n. 24, 2002; BURGOS, J.M., *Antropología: una guía para la existencia*, Madrid, Palabra, 2003; etc.

[59] Cfr. CANONICO, M. FR., *Antropologie filosofiche del nostro tempo a confronto*, Roma, LAS, 2001; CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Tafalla, CENLIT, 1985, etc.

[60] Cfr. YEPES, R., *Fundamentos de Antropología*, ed. cit.; ALVIRA, R., *La razón de ser hombre*, Madrid, Rialp, 1998; ARANGUREN, J., *Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano*, McGrawHill, Madrid, 2003; etc.

cionales tales como la vida sensitiva, la intelectiva, la inteligencia, la voluntad, las virtudes y los vicios, la inmortalidad del alma, la vida social, la felicidad, el destino, la religión, etc., éstos tratan también de algunas manifestaciones humanas más tenidas en cuenta en la modernidad, tales como la sexualidad, la temporalidad, la evolución, el dolor, la ciencia, el derecho, el trabajo, la técnica, la política, la cultura, la economía, etc. Todos esos temas son pertinentes, y para que una antropología sea completa debe ocuparse de ellos.

No obstante, en esos manuales la gran ausente, paradójicamente, parece ser la *persona* humana, es decir, el núcleo personal, los *trascendentales personales*, lo cual es comprensible, porque la mayor parte de autores parecen carecer de *método* cognoscitivo apto para alcanzar, entender y exponer la *antropología trascendental*, es decir, su *temática*. Por eso, conviene que aludamos ahora a la distinción entre un par de instancias cognoscitivas humanas, que hacen posible la distinción entre la usual antropología filosófica y la trascendental. Atendamos a ello en el epígrafe siguiente.

7. Teoría del conocimiento, sindéresis y hábito de sabiduría

La *teoría del conocimiento*, también llamada *gnoseología* o *epistemología*, se ocupa fundamentalmente del estudio del modo de conocer *esencial* del hombre[61]. Se trata del conocer propio de la *razón*, de sus diversas vías operativas, de sus diversos actos y hábitos. Pero, por encima del conocer racional, el hombre dispone de unos niveles superiores de conocimiento que son los *hábitos innatos* (sindéresis, primeros principios y sabiduría)[62]. En efecto, darse cuenta de que se tiene una facultad a la que llamamos razón no es conocimiento racional ninguno, sino otro de orden superior que conoce la razón desde arriba. Así es; conocer que disponemos de in-

[61] Cfr. Fabro, C., *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1993. Sellés, J.F., *Conocer y amar*, Pamplona, Eunsa, 1995; *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997; García, Juan, A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998; Corazón, R., *Filosofía del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2002.

[62] Qué se entiende por *hábitos innatos* se expondrá en el Capítulo 15. Por lo que respecta a la explicación de cada uno de esos hábitos, la *sindéresis* se explica en el Capítulo 13; al *hábito de los primeros principios* se alude en esta lección y en otras, pero escasamente, puesto que su objeto de estudio no es antropológico sino metafísico; por lo que respecta al *hábito de sabiduría*, éste se expone en el Capítulo 15.

teligencia es un conocimiento elevado, muy por encima de los saberes vinculados a las realidades sensibles y a los de las ciencias arriba aludidas. De ese conocer responde el hábito innato de la *sindéresis*. La razón es una potencia humana. Por eso se puede decir que los saberes sobre lo humano son superiores a los de las ciencias y técnicas experimentales.

La *sindéresis* nos permite conocer no sólo la razón, sino también la voluntad, los sentidos, apetitos, etc., en una palabra, la entera *naturaleza* humana[63], y su desarrollo, esto es, la *esencia* del hombre. Sin ese conocer no se podría llevar a cabo una *antropología* referida a la *esencia* humana. Por encima de este nivel cognoscitivo disponemos de otro hábito innato al que se ha aludido al hablar de la metafísica: se trata del *hábito de los primeros principios*. Pero los temas que advierte este hábito –como se ha dicho– no son los humanos, sino los principiales de la realidad extramental (los primeros principios o actos de ser). Superior a la sindéreris y al hábito de los primeros principios es el de *sabiduría*, que alcanza a conocer que somos personas, y en cierta medida, qué persona somos[64]. Sin él sería imposible la *antropología trascendental*: el descubrimiento de los radicales personales que se exponen en la última parte de este Curso (Capítulos 13-16). De manera que la teoría del conocimiento no es suficiente para conocer la antropología. Ahora bien, sí sirven a la antropología dos de los tres hábitos innatos, y su asistencia es de esta manera: la *sindéresis* es el *método* que tiene como *tema* a la *naturaleza* y *esencia* humanas, y la *sabiduría* es el *método* que tiene como *tema* a la *persona* humana.

La *sindéresis*, descubierta por San Jerónimo en el s. IV, es un saber poco aludido y menos aún tematizado en el pensamiento occidental (atenderemos a esta instancia cognoscitiva sobre todo en el Capítulo 13). Desde este nivel de conocimiento humano se esclarece o «*verdadea*» tanto la inteligencia como la voluntad, y contando con éstas, las diversas facultades y funciones humanas inferiores y la misma corporeidad. En cambio, el *hábito de sabiduría*, descubrimiento de Aristóteles, ha sido más tematizado que la sindéresis a lo largo de la historia de la filosofía, pero ha sido poco perfilado su modo de conocer y asimismo su tema, de tal manera que de él se ha dicho que su cometido es conocer los primeros principios, las primeras causas, los actos de ser, lo

---

[63] Cfr. mi trabajo: «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2004), 321-333.

[64] Cfr. mi trabajo: «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 3 (2001), 73-102.

divino, etc.[65]. Sin embargo, el hábito de sabiduría permite, *strictu sensu*, alcanzar a la *persona* humana, es decir, a los trascendentales personales. Estos son sus temas propios.

Por otra parte, el hábito de sabiduría no es la instancia cognoscitiva humana más alta. Superior a ella está el *conocer personal*. Se trata, no ya de una facultad ni de un hábito innato, sino de un acto muy especial, pues es el *acto de ser personal*, o mejor dicho, el *co-acto* de ser personal, porque la persona como *acto de ser* no es exclusivamente cognoscente (también es, por ejemplo, amante). Este conocer personal tampoco carece de *tema*, aunque su tema es muy superior a él (se trata, como se verá en el Capítulo 15, del Dios personal).

8. La antropología trascendental

Se ha indicado que a la *psicología*, pese a conocer las manifestaciones humanas naturales, se le escapa la *persona* que se manifiesta, la irreductibilidad de cada quién. A la *ética*, pese a saber como actúa y debe actuar el hombre, se le escapa asimismo el *quién* del que actúa. La *antropología filosófica* puede tener en cuenta de ordinario las diversas manifestaciones *esenciales* de la libertad humana en sus diversos ámbitos: cognoscitivo, volitivo, lingüístico, laboral, social, político, etc., pero se le escapa la índole radical o *personal* de la libertad humana. A una parte culminar de la filosofía, la *metafísica*, se le escapa el carácter distintivo, libre, del *ser* humano, de la *persona*, de cada quién y, también, el de la *esencia* del hombre. El ser humano no se reduce, no es de la misma índole, que el ser del universo, ni tampoco la esencia humana es de la índole de la esencia del universo. Son realidades distintas, superiores las unas a las otras e irreductibles las unas a las otras. Pues bien, aquello que no exploran esos saberes constituye el tema específico de la *antropología trascendental*, la cima más alta de la antropología[66].

---

[65] Cfr. mi trabajo «El conocer más alto y su tema: *sapientia est de divinis*, según Tomás de Aquino», en Actas del Congreso *Internacional Christian Humanism in The Third Millenium: The Perspective of Thomas Aquinas*, (Rome, 21-25-2004), Roma, 2004, vol. I, pp. 690-701.

[66] Si la antropología es el saber humano superior, es difícil entender que en la mayor parte de centros de enseñanza superior no se imparta en todas las carreras, y que en los pocos de ellos en que se imparte la antropología venga a ser un barniz humanístico, muy por debajo de las exigencias de las demás materias de las propias licenciaturas, y eso con el fin de aconsejar a los alumnos que sean «buenos chicos», asunto que provoca la risa entre los estudiantes y el desdén o la compasión (según los casos) de los demás profesores del claustro. De ser coherente, quien promueve este sistema académico no debería quejarse de que la filosofía ande en crisis.

La *antropología trascendental* recibe su nombre del pensador que se lo ha conferido en nuestros días, y quien ha hecho posible tal saber: Leonardo Polo[67]. Esa antropología consiste en un saber que estudia ante todo el *quien* del hombre: la *persona* humana; el *espíritu*[68] que cada uno es. Este saber trasciende a los anteriores, descubre la índole íntima del ser personal, e investiga la apertura de la persona humana a la trascendencia. Por estos motivos se podría llamar trascendental. Pero se le llama así específicamente porque alcanza los *trascendentales personales*[69], es decir, esos rasgos propios que caracterizan a toda persona por ser persona (sea humana, angélica o divina).

Ser *persona* humana no sólo indica que uno se abre a su *naturaleza* y que puede hacerla crecer (noción de *esencia*), ni sólo que uno está abierto a su intimidad, sino que ella misma es abierta hacía las demás personas. A quien radicalmente se abre es al que da razón de su apertura, al que la ha constituido como tal, a Dios. La respuesta a esta apertura permite a cada persona encauzar su *fin*. La apertura a ese destino es la *libertad* radical de la persona, y la respuesta a él es su *responsabilidad*, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad. Ese fin debe ser personalmente conocido y libre y amorosamente aceptado. De modo que la apertura personal humana a Dios es cognoscente y amante. Esos son los trascendentales personales: *co-existencia*, *libertad*, *conocer* y *amar* personales. Si alguno de ellos falta en un ser, no se puede hablar de *persona*.

Además, como la referencia de esos trascendentales personales humanos es Dios, el conocimiento que de Dios se alcanza por medio de la antropología trascendental es mucho más alto que el vislumbrado por esa parte de la metafísica que se denomina *teología natural*, pues mientras que ese saber dice que Dios es acto puro, simple, inmutable, eterno, etc., esta antropología descubre que Dios es *personal*, más aún, *pluripersonal*.

En efecto, al alcanzar que la persona humana es *co-existencia*[70] se amplían los hallazgos sobre la *intersubjetividad*, propios de la antropo-

---

[67] Cfr. POLO, L., *Antropología Trascendental* (I). *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999; (II) *La esencia humana*, Pamplona, Eunsa, 2003. Sobre su antropología, cfr. PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.

[68] *Espíritu* (*pneuma* en griego, *spiritus*, en latín, soplo, aliento) se puede tomar como sinónimo de *persona*. Es la realidad personal, vital e inmaterial irreductible a lo biológico.

[69] *Antropología trascendental* es el estudio del ser personal humano, como superior y distinto del *ser* que estudia la *metafísica*.

[70] *Co-existencia* designa que el *existir* del hombre (núcleo personal) está configurado para dualizarse con Dios, con las demás personas y con el ser del universo.

logías filosóficas del s. XX (Marcel, Buber, Levinas, Mounier, etc.). La persona es co-existencia *con* los demás, *con* el ser del universo y, especialmente, *con* Dios. *Co-ser* es más que *ser*, porque indica que el ser es abierto, acompañante con apertura personal, es decir abierto a una persona distinta. Al notar la persona humana que su co-existencia carece de réplica en su intimidad, nota que tal réplica sólo puede ser Dios, su Creador. De modo que uno se ve llamado a *ser-con* Dios. Nota asimismo que Dios no puede ser sino *coexistente*. Por tanto, que la soledad no puede caracterizar al ser divino, sino que éste tiene que ser *co-personal*.

Al descubrir que la persona humana *es libertad* (tal como barruntaba algún existencialista como Sartre, aunque sin explicitarlo) se ve que esa *apertura irrestricta* requiere de personas distintas respecto de las cuales tal libertad se pueda abrir personalmente y, en especial, respecto de una persona distinta en la cual tal libertad se pueda emplear enteramente; y eso sólo Dios. Con ello se capta que también Dios es libre. Si él es abierto, debe abrirse a una persona distinta. Como ninguna persona creada puede responder a la apertura divina tal cual ella es, en la naturaleza divina se requiere la co-existencia libre, al menos, de dos Personas distintas.

Al desvelar que la persona humana es *conocer* personal (tema que perseguían el racionalismo e idealismo modernos, pero sin alcanzarlo), es decir, que es un *método* cognoscitivo, se ve que ese método personal no puede carecer de *tema* personal, tema que sea a su vez *método* respecto del propio conocer personal humano, es decir, se ve a Dios como tema del conocer personal humano a la par que cognoscente de la propia intimidad humana, el único capaz de manifestarle su entero sentido. A su vez, se descubre que a tal conocer personal divino no puede faltarle un tema divino personal conocido de su nivel. De manera que se alcanza a saber que dos Personas divinas deben ser mutuamente *conocer-conocido*, sin que ninguna sea superior a la otra, o que alguna indique pasividad respecto de la otra.

Al descubrir, en fin, que la persona humana es *amar* personal, esto es, que es un *dar* y un *aceptar* personales (tema que investigaron fenomenológicamente Scheler, Hildebrand, etc., pero sin desvelar su radicalidad), notamos que somos dar y aceptar respecto de las demás personas, y especialmente respecto de quien sea para nosotros dar y aceptar irrestricto, esto es, Dios. En efecto, nuestro amor generoso sólo tiene pleno sentido, como en un cuento de Wilde, si se ofrece sin condiciones

a Dios y éste lo acepta[71]. Además, en este nivel vislumbramos que la estructura del amor personal humano –*dar* y *aceptar*– permite conocer mejor la pluralidad de Personas divinas. Como el dar y el aceptar personales humanos requieren del *don*, si somos imagen de Dios, en él el don deberá ser asimismo Personal. De manera que la estructura del amar personal humano nos permite notar la existencia de tres Personas divinas.

Obviamente, lo que precede no es desvelar o racionalizar el misterio trinitario, porque la fe sobrenatural añade mucho saber sobre el ser de cada una de las Personas divinas. Además, antropológicamente sabemos que son tres, pero no si son más de tres, de modo que también eso permanece oculto en el misterio. Sin embargo, lo que descubre la antropología trascendental, si su descubrimiento es certero, es perfectamente compatible con la Revelación cristiana. De manera que si estamos ante el saber natural humano más alto, éste será el mejor servicio que se le pueda prestar a la *teología sobrenatural*, es decir, a ese saber personal humano que cuenta con la ayuda de la *fe* y de la *Revelación* divina. Con tal nuevo modo de conocer, regalo divino no merecido por la persona humana, podemos conformar una antropología todavía superior a la precedente, a saber, una *antropología sobrenatural*, que se encuentra todavía falta de elaboración.

9. La antropología sobrenatural

No es éste el marco adecuado para exponer una doctrina teológica acerca del hombre, aunque sí para esbozar el carácter distintivo, por superior, de que puede gozar su planteamiento respecto de los demás saberes sobre el hombre arriba esbozados. Por *teología* no se entiende aquí el estudio del hombre como ser religioso[72], asunto que pertenece a la naturaleza, esencia y persona humana sin la ayuda de elevación divina, ni tampoco el estudio de las diversas religiones[73], sino el estudio de la

[71] «Tráeme las dos cosas más preciosas que encuentres en la ciudad –dijo Dios a uno de sus ángeles. Y el ángel le llevó el corazón de plomo y el pájaro muerto. –Has escogido bien –dijo Dios-, pues este pajarillo cantará eternamente en mi jardín del paraíso, y en mi ciudad de oro me glorificará el Príncipe Feliz», WILDE, O., *El Príncipe Feliz*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 164.

[72] Cfr. ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 1994.

[73] Cfr. GUERRA, M., *Historia de las religiones*, Madrid, BAC, 1999; *Transcendencia y mediación en las grandes religiones monoteístas*, Facultad de Teología del Norte de España, Instituto de Misionología y Animación Misionera, 2000.

religión revelada por Dios mismo desde la fe sobrenatural que él otorga; doctrina que se contiene en la propuesta de la tradición judeocristiana. De esa tradición para nuestro propósito interesa únicamente su visión del hombre. En este ámbito los estudios se reparten en varios campos de acción: por ejemplo, la *antropología bíblica*[74], que atiende a la visión del hombre tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento*; otro es el de la *antropología teológica*[75], que centra la atención en lo que diversos teólogos concluyen acerca del hombre siguiendo las *Sagradas Escrituras*, la Tradición cristiana y el Magisterio de la Iglesia. Con todo, cabe decir que, con la ayuda de la *antropología trascendental*, la sobrenatural puede sacar más punta a sus descubrimientos sobre el hombre.

La *fe* cristiana es un don sobrenatural otorgado por Dios a cada persona si ésta libremente lo acepta, y este don consiste, ante todo, en un nuevo y mejor modo de conocer[76]. Tomás de Aquino sostenía que la fe sobrenatural es una «perfección del intelecto»[77]. Sin negar este extremo, cabe matizar que se trata de un conocer en el que está implicado el *ser* humano, como por lo demás mantiene el Magisterio de la Iglesia[78]. En consecuencia, el *método* cognoscitivo de «la fe... pertenece... a

---

[74] Cfr. GILBERT, M., [et al.], *L'antropologia biblica*, a cura di G. de Gennaro, Napoli, Dehoniane, 1981; PASTOR RAMOS, F., *Antropología bíblica*, Estella, Verbo Divino, 1995; PIKAZA, X., *Antropología bíblica: del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Salamanca, Sígueme, 1993; *Antropologia biblica e pensiero moderno*: Atti del Convegno Internazionale, Modena, Fondazione Collegio San Carlo 15-17 settembre 1988, en: Annali di storia dell'esegesi, Bologna, n. 7, 1 (1990).

[75] Cfr. BARRIOS PRIETO, M.E., *Antropologia teologica: temi principali di antropologia teologica usando un metodo di «correlazione» apartire dalle opere di John Macquarrie*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998; COLZANI, G., *Antropologia teologica: L'uomo paradosso e mistero*, Bologna, EDB., 1997; FLICK, M., *Antropología teológica*, trad. A. Ortíz, Salamanca, Sígueme, 1970; GARCÍA FERNÁNDEZ, C., *Antropología teológica: gracia y virtudes*, Burgos, Aldecoa, 2001; GEBSATELL, F. Von, *La comprensión del hombre desde una perspectiva cristiana*, Madrid, Rialp, 1966; LADARIA, L.F., *Antropología teológica*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1983; MARTÍNEZ SIERRA, A., *Antropología teológica fundamental*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002; MONDIN, B., *Antropología teológica: storia, problemi*, Alba, Edizioni Paoline, 1977; SEBASTIAN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1975; VARIOS, *Idea cristiana del hombre*, ed. de J.J. Borobia, M. Lluch, J.I. Murillo, y E. Terrasa, Pamplona, Eunsa, 2002.

SEBASTIAN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1975.

[76] «Existe un conocimiento que es peculiar de la fe», JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Madrid, Palabra, 1998, n. 8, 18.

[77] TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 6, a. 9 ad 3.

[78] «Por la fe... *con todo su ser*, el hombre da su asentimiento a Dios», Concilio Vaticano II, C.D. *Dei Verbum*, nº 5. Y en otro lugar: «La fe es ante todo una *adhesión personal* del hombre a Dios», *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 150. Sobre este punto cfr. mi artículo «Fe y persona», en *Anuario Filosófico*, XXXII (1999), 797-873.

un orden diverso del conocimiento filosófico»[79]. Y lo conocido por ella, su *tema*, también: «la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua a la otra»[80]. El hombre tiene un doble orden de conocimiento, uno natural y otro por fe sobrenatural; y por esa fe no se conoce lo mismo ni del mismo modo que naturalmente, sino que la fe *añade conocimiento*[81].

La realidad que subyace en la noción de *persona*, la intimidad de cada quién, el *corazón* humano, fue –como se ha indicado en el Capítulo 2– un descubrimiento netamente cristiano[82], aunque este hallazgo se puede alcanzar de modo *natural*, es decir, sin necesidad de la fe, por medio del *hábito de sabiduría* –como también se ha indicado en el epígrafe 7 de este Capítulo–. Si se distingue entre *naturaleza*, *esencia* y *persona*, entre la vida recibida, la vida añadida y lo propio y distintivo de cada quién, se nota que la *persona* humana es lo radical, y que sus rasgos nucleares no se reducen a lo inferior. Por lo demás, desde la fe sobrenatural se tiene que explicar cómo eleva Dios cada uno de esos trascendentales personales.

Pues bien, lo que de la persona humana se conoce por *fe* no puede ser lo mismo que lo descubre la antropología trascendental. Si de modo natural ya se descubre del hombre que es *persona*, cuáles son los *trascendentales* personales, y cómo se vinculan éstos entre sí y con Dios[83], al elevar Dios la intimidad personal humana de modo sobrenatural, el hombre tendrá que conocer más de su propia intimidad, esto es, tendrá que saber qué persona se es y se está llamado a ser ante las Personas divinas y quién es cada una de Aquéllas. En concreto, se debe saber qué

---

[79] *Fides et ratio*, 1998, n. 9, 19. «Hay un doble orden de conocimiento», se sentó en la Const. dogm. *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (Denzinger nº 3.008), y fue recordado por la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 59 del Concilio Vaticano II.

[80] *Ibid.*, n. 9, 18-19.

[81] «Sólo la fe permite penetrar el misterio», *Ibid.*, n. 13, 22. La fe está fuera de todo orden de la naturaleza. «El contenido revelado –escribe POLO, L.,– no tiene puntos de tangencia con la mente humana, sino que la supera de raíz. Por ello, carece de sentido hablar de una revelación de la intimidad divina dirigida a la razón natural», *El ser I. La existencia extramental*, Pamplona, Eunsa, 1965, 330.

[82] Cfr. POLO, L., «La originalidad de la concepción cristiana de la existencia», en *Palabra*, (1970), n. 54, 18-24, reeditada en *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 247-288. Cfr. también: ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, 372; PALACIOS, L. E., *El concepto de persona*, Madrid, Rialp, 1989; MARTÍNEZ PONCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona, PPU., 1992; FORMENT, E., *Ser persona*, Barcelona, U. Barcelona, 1983.

[83] Cfr. POLO, L., *Antropología Trascendental* I, ed. cit.

hijo distinto de todos los demás hijos se es y se será *en* el Hijo *de* Dios Padre, *por* virtud del Espíritu Santo. Por eso, «el conocimiento (por Revelación) que el hombre tiene de él (de Dios) –ha escrito Juan Pablo II– culmina cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente (la del hombre) es capaz de alcanzar»[84]. Ahora bien, una cosa es saber antropología sobrenatural, por así decir, en general, y otra saber en concreto qué persona soy. En las dos se requiere como *método la fe*, pero la fe que se emplea en el descubrimiento personal es más intensa que la empleada en los otros temas. A su vez, el *tema personal* descubierto en el primer caso es superior al desvelado en el segundo.

Si la vida íntima de Dios es *misterio* que sólo por Revelación divina podemos barruntar (el misterio trinitario), y tal esclarecimiento es indisoluble de alcanzar a desvelar la intimidad personal humana, es porque también ésta es, en rigor, y pese a su transparencia, *misterio*. Por eso «realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»[85]. Para esclarecerlo hay que mantener el empeño personal hasta el fin, hasta la patencia, la cual, será posthistórica, pues «casa cumplida, en la otra vida»[86]. Ahora bien, de momento podemos decir: «yo sé que llego a servir/ con fe, señor, verdadera/, y así muera cuando muera/, como os sirva con morir»[87]. La culminación respeta, pues, la libertad humana, la *actividad* radical de la persona creada, pues «ganará de tal salto un home el cielo si a Dios obedeciere acá en el suelo»[88].

Por lo demás, lo que se ha indicado en el *Prólogo* sobre la proliferación de títulos de *antropología filosófica*, otro tanto sucede respecto de la

---

[84] *Ibid.*, nº 7, 18.

[85] Concilio Vaticano II, C. P. *Gaudium et spes*, n. 22. Y añade: «Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación». Y el Juan Pablo II comenta: «Con esta Revelación se ofrece al hombre la verdad última sobre su propia vida y sobre el destino de su historia... Fuera de esta perspectiva, el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble», *Ibid.*, nº 12, 22. Y más adelante: «la Revelación introduce en la historia un punto de referencia del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y aceptar en la fe», *Ibid.*, n. 14, 25. El texto permite distinguir entre *asentir* y *aceptar*. *Asentir* es acto propio de la *razón* que se ejerce sobre verdades manifiestas. En cambio, *aceptar* es *personal*.

[86] CORREAS, G., *op. cit.*, 157.

[87] VÉLEZ DE GUEVARA, L., *Reinar después de morir*, Egas, Nápoles, Pironti e Figlii, 1961, 23.

[88] DON JUAN MANUEL, *El conde Lucanor*, ed. cit., 20.

antropología teológica. Son multitud las publicaciones en los últimos años. De modo que debe tomarse este tema con calma y hay que tender a seleccionar las lecturas[89].

* * *

Terminábamos el Capítulo 2 indicando que no todas las antropologías filosóficas valen lo mismo y están en el mismo plano. Lo mismo cabe sentar respecto de las antropologías teológicas al terminar este Capítulo. Y otro tanto respecto del servicio de las primeras a las segundas y el favor de las segundas a las primeras.

En efecto, hay antropologías filosóficas que sirven menos a la antropología teológica porque consideran que lo más importante de lo humano son las *manifestaciones* humanas (corpóreas, laborales, psíquicas, intelectuales, volitivas, éticas...). Hay también antropologías teológicas que, por considerar insuficiente el planteamiento anterior, saltan prematuramente al terreno sobrenatural (gracia, virtudes sobrenaturales, dones, etc.) dejando un hiato entre lo real natural y personal humano y lo real sobrenatural. Tampoco éstas constituyen un buen servicio al cristianismo. Hay, en cambio, antropologías filosóficas y teológicas que centran lo nuclear humano en el *acto de ser* personal humano e intentan aunar los descubrimientos logrados sobre la intimidad humana con lo que aporta la Revelación. Sólo éstas parecen constituir la mejor ayuda al cristianismo.

Además, si –como se ha indicado– la antropología se realiza en *primera persona*, toda antropología será más verdadera en la medida en que acepte lo que Dios afirma de cada quién, y será más falsa en la medida en que cada uno le niegue a Dios el sentido personal que él le ofrece.

---

[89] Cfr. por ejemplo: COMBLIN, J., *Antropología cristiana*; trad. de A. Ortíz García, Madrid, Ed. Paulinas, 1985; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J., *Antropología y Teología actual*, Zamora, Monte Casino, 1977; LORDA, J.L., *Antropología bíblica: de Adán a Cristo*, Madrid, Palabra, 2005; MALNATI, E., *Antropologia teologia*, Casale Monferrato, Piemme, 2002; RAFFELT, A., y otros, *Antropología y teología*, Madrid, Ed. SM, 1987; ROSMINI, A., *Antropología soprannaturale*, Roma, Città Nuova, 1983; SANNA, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia, Queriniana, 2001; TERRASA, E., *El viaje hacia la propia identidad*, Madrid, Eiunsa, 2005; TURRADO, A., *Teología, antropología y consejos evangélicos: organización humana, reinterpretación evangélica*, Madrid, Ed. Paulinas, 1975; VARIOS, *Antropologia soprannaturale*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2003; etc.

PARTE II
NATURALEZA Y ESENCIA HUMANAS

Capítulo 5

EL CUERPO HUMANO

En esta Parte II del Curso se estudia la *naturaleza* humana, la *vida recibida*. Tampoco esto es lo más importante en el hombre. En efecto, las biografías no se limitan a decir cómo fueron los rasgos físicos y el contexto espacio-temporal del personaje estudiado, sino que se centran en mayor medida en sus hechos y dichos, y si el historiador es más perspicaz, en el significado de los mismos, para mejor descubrir de ese modo la personalidad del protagonista.

De modo similar, lo más importante en antropología no estriba en el estudio de la corporeidad humana, porque ninguna persona se reduce a su cuerpo, aunque esta tesis sea un poco sorprendente en una sociedad como la nuestra en que se rinde bastante *culto al cuerpo*, y se miden en exceso las cualidades y relaciones humanas en función de él. Con todo, por tratarse del cuerpo de la persona humana, este tema es digno de atención, pero no debe perderse de vista que el sentido del cuerpo se entiende si se subordina al sentido personal, no a la inversa.

1. Cuerpo orgánico

El cuerpo humano vivo, sus funciones y facultades constituyen la *naturaleza* humana, la *vida recibida*; la herencia biológica que debemos a nuestros padres. De ellos no hemos recibido la persona que somos, a saber, el *acto de ser* personal, ni tampoco la *esencia humana*, es decir, el partido que cada cuál saca de sus facultades superiores sin base orgánica. Señalábamos en el Capítulo 1 de este Curso que la *vida* no es algo so-

breañadido extrínsecamente al *cuerpo orgánico*, sino su *movimiento intrínseco*. Conviene añadir ahora que la vida es lo que hace que un cuerpo sea precisamente un organismo. Vivificar a un cuerpo es constituirlo como organismo.

El cuerpo vivo no es tal antes de recibir la vida. Sin ella las realidades físicas no son cuerpo orgánico, sino materia inerte. Cuerpo con vida es *cuerpo orgánico*. Los *órganos* son los soportes biológicos de las *potencias* o *facultades* (de ellas se trata en el Tema 6) de que está dotado un ser vivo corpóreo (ej. los oídos son los órganos de la facultad auditiva, los ojos lo son de la visiva, etc.). Tales *potencias* con soporte orgánico son *principios próximos* que ordenan, configuran, informan, una parte del cuerpo, no el cuerpo entero, sino cada una a su órgano (ej. la facultad auditiva activa a los oídos; la de la vista, a los ojos, etc.). La *vida* es el *principio remoto* unitario que vivifica enteramente al cuerpo. Es, por tanto, el origen del que dimanan todas las facultades o potencias, que contribuyen a que el cuerpo sea un *organismo*. La vida (lo que los antiguos denominaban *alma*) es, pues, la que ordena y coordina las distintas facultades y las hace compatibles entre sí. Es curioso que el cuerpo humano reciba su vida del alma y que «no hay mayor duelo que el del alma y del cuerpo»[1]. Algo debe de hacer ocurrido para que se haya producido un notable desajuste entre ambos; desorden agudo que, además, al fin de esta vida termina inexorablemente con la ruptura definitiva.

Los cuerpos orgánicos tienen mayor o menor complejidad dependiendo del mayor o menor número de *potencias* o *facultades* que posean y del tipo de las mismas. Los órganos son *para* las facultades; no al revés (ej. el ojo es *para* la vista, no la vista para el ojo; no se trata sólo de que veamos *porque* tengamos ojos, sino de que los ojos son *para* ver). De modo semejante, hay que recordar a menudo que el cuerpo es *para* el alma, y no a la inversa. De ahí la importancia de seguir el consejo de aquella sentencia castiza: «hoy en la vida, mañana en la fosa y mortaja; bienaventurado el cuerpo que por su alma trabaja»[2]. No se pueden comprender, pues, enteramente los órganos desde una perspectiva meramente anatómica, fisiológica, biologicista, sino que se los entiende bien sólo en atención a las facultades (ej. no se advierte enteramente el sentido del ojo desde un mero estudio fisiológico, es decir, al margen de que el ojo es el órgano de la visión, o sea, de que está configurado *para* ver). A la par, no cabe una entera compresión de cada órgano por separado, ni tampoco una entera com-

[1] CORREAS, G., *op. cit.*, 573.
[2] *Ibid.*, 397.

prensión psicológica de cada facultad por separado. La comprensión completa es la que compara unos órganos con otros y unas facultades con otras en atención a la armonía jerárquica del conjunto.

En suma, se trata de ver que *el fin del cuerpo no es el cuerpo*, sino, en rigor, el *alma*[3]. El fin del cuerpo no es corpóreo, y no sólo en cada una de sus partes, sino en el conjunto (ej. el fin del ojo es ver, pero el ver no se ve, no es corpóreo. No se puede estudiar anatómica o biológicamente el ver, porque tal acto no es ni anatomía ni biología ninguna, sino conocimiento, que es el *fin* de aquéllas. Tal conocer no es vida puramente biológica, sino vida *cognoscitiva*). Del mismo modo, el fin del cuerpo, tomado enteramente, tampoco es corpóreo. El fin del cuerpo humano es el *alma* humana, su principio vital. No es ésta para aquél, sino el cuerpo *para* el alma. El *yo* ni es cuerpo ni es para el cuerpo, sino que el cuerpo es para el *yo*, para manifestar sensiblemente, en la medida de lo posible, el sentido del *yo*. Por eso, concepciones filosóficas que describen a la persona según la «unidad» o «totalidad» del alma y cuerpo –tales como la de Zubiri–, no pueden dar razón de la persona *post mortem*.

El *cuerpo humano* es el cuerpo vivo más complejo de la realidad, no sólo por la composición biológica, sino por el *para* de su funcionalidad. Aunque la biología y la ciencia médica han progresado mucho, todavía estamos en los prolegómenos la investigación del cuerpo humano, al menos en alguna de sus partes neurálgicas, como es el sistema nervioso central. Nos admiramos ante la pluralidad de las células de nuestro cuerpo, diversificadas entre sí desde la embriogénesis, de cómo esas pueden desarrollarse a partir de una única célula; nos sorprende la intrincada armonía que guardan los diversos órganos, funciones y facultades entre sí. No sólo eso, sino que, además, el cuerpo humano es incomprensible al margen de su engarce con lo que no es meramente orgánico o corpóreo, a saber, con lo *inmaterial* y *espiritual* (ej. una sonrisa no es sólo un movimiento facial, sino expresión, a través del gesto, de algo que no es meramente biológico: agradecimiento, felicidad, engaño, etc.). El *cuerpo* y el *alma* no funcionan cada cuál por su cuenta –al menos no es pertinente que así procedan–, sino que están vinculados armónicamente. La unión es de *subordinación* del cuerpo al alma. El uno *depende* de la otra[4] .

---

[3] «Es bien que asista el cuerpo allá donde tengo el alma», Príncipe, LUIS VÉLEZ DE GUEVARA, *Reinar después de morir*, Nápoles, Pironti e Figlii, 1961, 29.

[4] «Nuestros cuerpos son jardines en los que hacen de jardineros nuestras voluntades», Yago, SCHAKESPEARE, W., *Otelo, el moro de Venecia*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 373.

El cuerpo no es *la* persona, sino *de* la persona. El cuerpo tampoco es el *yo*. Es manifiesto que no cabe persona humana en este mundo sin cuerpo, pero si la persona se midiera como tal por el cuerpo, uno sería menos persona en la niñez, en la enfermedad, en la vejez, en las lesiones, con el cuerpo deshecho (la realidad parece justo la contraria, en esas situaciones resplandece más –si se sabe advertir– el carácter de persona de los humanos). Sería menos persona cualquiera de la calle que un atleta, o lo sería menos cualquier ama de casa que «miss-Universo». Además, dejaría de ser persona al morir. Todo ello es absurdo. No; el cuerpo es *de* la *naturaleza* humana, pero no *es* la *persona* humana. El cuerpo es *para* la persona, no la persona para el cuerpo. Si no fueran asuntos distintos esta afirmación sería ininteligible. Cabe preguntar *¿para qué* de la persona? Se puede ofrecer esta respuesta: para que la persona se *manifieste* sensiblemente en cierto modo a través de su cuerpo, o, al menos, para que no encuentre impedimentos en su corporeidad para expresar en cierto modo *quién es*. Esto constituye una peculiaridad exclusiva de los humanos.

Por eso, debemos estudiar a continuación el *carácter distintivo* de nuestro cuerpo con respecto al de los animales. Indagaremos también sobre la armonía entre las funciones de nuestra corporeidad y el *fin supraorgánico, suprabiológico*, de las mismas, finalidad de la que carecen los animales. En rigor, se trata de reparar que cada cuerpo humano es aquello orgánico de la *naturaleza* humana *según* lo cual dispone una *persona* humana irrepetible (no un *individuo* de la especie) para manifestarse[5].

2. Carácter distintivo del cuerpo humano

La tesis a esclarecer se puede enunciar así: el cuerpo humano no es ni orgánica ni funcionalmente como el del resto de los animales superiores, sino justamente *inverso* respecto de ellos. Es sentencia clásica-

[5] Polo advierte que el hombre, cada quién, es sumamente *contingente*; es decir, improbable, esto es, que existe a condición de que los demás posibles (espermatozoides que podrían haber fecundado el óvulo) no existan. En los animales eso no importa porque son intercambiables. En el hombre no, porque es *espíritu* (lo *novum*), y eso no es intercambiable. Si a ello se le suma la contingencia histórica, es decir que nuestros padres, abuelos, tatarabuelos, etc., no se hubiesen conocido, la improbabilidad de la existencia de cada nueva persona raya el infinito. ¿Salida? O *azar*, que nada explica, o se apela a la *providencia* divina. Cfr. de este autor *Introducción a la filosofía*, ed. cit., 211.

mente admitida que el hombre es un «animal racional». Esta definición parece sostener que tenemos algo en común con el género animal, que sería la «animalidad», y algo propio y distintivo nuestro, que vendría a ser exclusivamente lo «racional» que, por cierto, perdemos con frecuencia... Sin embargo, intentaremos aclarar que el hombre se distingue *radicalmente* –no sólo de grado– de los animales *a todo nivel corpóreo*, y no sólo por la razón (y en la pérdida de ella). En rigor, el hombre *no* es animal. El hombre no es su cuerpo, y su cuerpo no es animal. Por lo demás, en virtud de ese carácter propio del cuerpo humano se distinguen, al menos hasta nuestros días..., las Facultades de Medicina y Veterinaria. También por suerte, hasta la fecha, tiene más demanda la primera... El cuerpo humano está espiritualizado. Comencemos, pues, por ver la distinción *esencial* entre el cuerpo humano y el de los demás animales.

El cuerpo de los animales es sumamente *determinado* constitucionalmente, y *especializado* en orden a *una* función; el del hombre, por el contrario, es *abierto* y *desespecializado*. En lenguaje aristotélico se podría decir que el cuerpo humano es *potencial*, o sea, no hecho para esto o lo otro, sino abierto para hacerse con esto, con lo otro y con lo que se desee y, además, para hacerse con ello de un modo u otro, es decir, como se desee. Es moldeable por la persona que lo vivifica, como el barro en manos del alfarero, o como la plastilina en las de los niños. Con todo, vale la pena moldearlo bien, personalizarlo, porque, al igual que los precedentes materiales, con el uso el cuerpo pierde sus virtualidades.

Reparemos en el *nacimiento*. Siempre se nace –como advierte Polo– prematuramente[6]. Los animales nacen casi viables, maduros. Al menos, con pocos minutos, horas, o máximo pocos días, éstos son viables tras el nacimiento. Tienen de entrada incrustados en su instintividad todos lo movimientos y funciones de un adulto de su especie. El hombre no. Tiene que aprenderlo todo, respirar, comer, beber, andar, etc. Atendamos al *bipedismo*. Los animales tienen las extremidades especializadas para un sólo menester: pezuñas para pisar duro, garras para desgarrar, aletas para nadar, pies prensiles como los de los monos para trepar, etc. Nosotros sólo andamos, a diferencia de los cuadrúpedos, con los pies, pero nuestros pies no están especializados para ningún hábitat determinado. En caso contrario, ser buena bailarina de ballet, por ejemplo, ten-

[6] El *nacimiento* prematuro del hombre indica que somos *educables* durante todo nuestro crecimiento biológico. Además, no sólo disponemos de este crecimiento, que puede durar aproximadamente 18 o 20 años, sino también del ético, que dura toda la vida. En este sentido educar es ayudar a crecer en los dos sentidos mencionados.

dría poco mérito, pues todas las mujeres estarían inclinadas a serlo, y es manifiesto que sólo la que lo es educe movimientos de sus pies no heredados nativamente.

Los pies humanos están arqueados, de modo que ese arco pueda soportar el peso del resto del cuerpo a fin de que permita a la par desplazarlo. Tener pies planos es un defecto que impide el equilibrio del cuerpo, de modo que a tales personas les resulta dificultoso apoyarse sólo sobre una de sus extremidades unos breves instantes, o se cansan más al estar de pie o al caminar. El arco del pie humano es compatible con la fuerte articulación del tobillo; con la posición vertical de las piernas; con la articulación resistente de la rodilla, que soporta con suficiente juego el peso del cuerpo; con la reciedumbre de la tibia y del fémur que facilitan la posición erguida (que tanto se echa de menos cuando se rompen), etc. A su vez, esta postura es perfectamente compatible con no dedicar las extremidades superiores a menesteres de soporte y desplazamiento del cuerpo. Ello implica liberarlas para otras tareas. Eso sólo se da en el hombre. Al igual que los pies, tampoco las piernas están especializadas. Por eso unos las especializan, por ejemplo, en orden a practicar fúlbol y otros en orden al ciclismo, siendo ambos desarrollos no sólo heterogéneos sino incompatibles. Nosotros, además, nos sentamos para liberar esfuerzo físico de cara a desarrollar esfuerzo mental. En cambio, cuando no se trata de pensar sino de actuar, cuando se monta a caballo por ejemplo, conviene no tanto sentarse como aguantar todo el peso en las piernas y en los estribos.

¿Y el resto del cuerpo humano? Está sumamente *desespecializado*, e incluso *desasistido*, es decir, no recubierto con plumas para volar, o de piel dura o abundancia de pelo para resistir el frío, etc. Suele decirse que el hombre está *desnudo*. A ello hay que añadir que el hombre es el único animal que se *da cuenta* que lo está, y que le *conviene* no estarlo. Si no lo notara no tendría sentido vestirse, a menos que con ello se defendiese, por ejemplo, del frío. Pero también se visten los que viven en los trópicos, y en las zonas templadas costeras. Cubrirse no es cultural (cultural es hacerlo de un modo u otro), sino natural al hombre; y tiene que ver con el *pudor*, pues no hacerlo denota una pérdida de honestidad, asunto ético. El cuerpo humano es un gran *don*, una inmensa riqueza, aunque este regalo admite ciertos límites y necesidades. En efecto, el hombre posee carencias biológicas, pues está corporalmente *necesitado*, *indeterminado*, y, sin embargo, mediante la versatilidad de su cuerpo –y, sobre todo, con su inteligencia– puede cubrir sus necesidades, aunque hasta cierto punto, pues la muerte supone para el cuerpo un límite infranqueable.

El hombre puede ejercer mediante su cuerpo todas aquellas funciones de cara a las que está especificado el cuerpo animal, aunque no merced al sólo cuerpo, sino a lo que adscribe a su cuerpo. Por eso todos los rasgos corpóreos son compatibles con la *inteligencia*, que no es orgánica[7], pues ella es susceptible de crear *instrumentos* para hacer viable nuestra nuda corporeidad y continuarla. Por eso fabricamos vestidos para cubrirnos, automóviles para desplazarnos, barcos para navegar, aviones para volar, satélites para comunicarnos, etc. La inteligencia humana procura al cuerpo los instrumentos necesarios para dominar la tierra, el mar y el aire; en definitiva, el *espacio* y el *tiempo* físicos. No es que «donde no media el artificio, toda se pervierte la naturaleza»[8], sino que es señal clara de que todavía no existe inteligencia, y sin ésta, no se acelera el progreso de la naturaleza, (tampoco cabe proceder a su perversión).

Por otra parte, nuestro *aparato digestivo* no está diseñado para un único género de alimentos, sino que somos omnívoros. Tampoco tenemos anticuerpos suficientes en el *sistema inmunológico* para hacer frente a los agentes patógenos externos, como ciertas aves de rapiña, pero inventamos medicinas. De modo parejo, no disponemos de un *aparato circulatorio* con sangre fría, o de un *aparato respiratorio* con branquias, como los peces, para respirar bajo el agua, pero dominamos inteligentemente las profundidades de las aguas con submarinos, etc. No es el *sistema nervioso* humano ni lento en reaccionar como el de las tortugas, ni extremadamente respondón, como el de la lagartija. Ello posibilita que nuestro cuerpo sea afectado por el medio, ya que de él extraemos muchos conocimientos, pero que no seamos estimulados hasta tal punto que el medio sea determinante de nuestra conducta. Por eso, *inhibimos* muchas de sus influencias en vistas a parar la acción para pensar.

El cuerpo humano es admirable, y no sólo por los naturalistas, por los aficionados al microscopio, los profesionales de la anatomía humana, etc., sino por todo hombre dotado de sentido común. La complejidad armónica se destaca más en algunas partes del cuerpo, como son las que se propondrán a consideración seguidamente. El cuerpo es más admirable aún por su fin intrínseco, el *alma*. En efecto, la *naturaleza* humana es para servir a la *esencia* humana. Por otra parte, el cuerpo humano posibilita la *cultura*, que prolonga la naturaleza corpórea humana. De ordinario se suele contraponer lo cultural a lo natural. Pero,

---

[7] De la inorganicidad de la inteligencia se tratará en el Capítulo 7.

[8] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 68.

bien mirado, la cultura humana es una prolongación *natural* de la naturaleza humana, no sólo de la inteligencia, sino también del cuerpo. Únicamente no es natural (más bien *antinatural*) la cultura que no favorece la protección y desarrollo de la corporeidad humana, no en general, sino de *cada* cuerpo humano, pues el fin de la cultura es el cuerpo humano, no a la inversa, ya que el cuerpo humano hace la cultura, pero la cultura no puede hacer un cuerpo humano.

3. Manos, rostro y cabeza

Estas partes corpóreas humanas guardan todavía más rasgos distintivos con el resto de los animales. Atendamos a las *manos*. La finura de la piel en las manos indica más sensibilidad, más posibilidad de captar matices de la realidad sensible. Las manos no están determinadas para una sola función, sino que pueden realizarlas todas. Aristóteles las llama, por ello, el «instrumento de los instrumentos»[9], porque con ellas podemos hacer cualquier actividad práctica[10]. Están hechas para *tener* y *hacer*, es decir, para usar, manejar cosas naturales, y para fabricar artificiales. Son susceptibles de percibir muchos matices de lo real, y también de conformar esos tonos. Piénsese, por ejemplo, en las manos de un pianista.

Son perfectamente compatibles también con el *lenguaje*, pues acompañan con sus gestos la expresión de lo que uno lleva dentro, y, por consiguiente, con el *pensar* y con el *querer*. Por eso, no sirven sólo para usar o construir, sino también para *dar*, ofrecer (manifestación de afecto es, en muchos países, dar un buen apretón de manos; muestra de entrega enteriza es, por ejemplo y en todas las latitudes, su adoptar una posición orante, etc.). Y también, y fundamentalmente, las manos manifiestan el *aceptar* personal humano, porque en el hombre es primero y más importante aceptar que dar. Las manos son muy expresivas. Sus gestos son muy significativos, y admiten un sin fin de modalidades. ¿Y los *brazos*? Que están abiertos a diversos a varios usos es palmario: tenis, escalada, natación, danza, tareas agrícolas, artesanales, técnicas, de construcción, etc. Tal vez lo más expresivo que se pueda hacer con ellos sea,

---

[9] *Sobre el alma*, l. III, cap. 8, (BK 432 a 1).

[10] «¿No admiras, no ponderas aquella tan acomodada y artificiosa composición suya (de las manos)?; que, como fueron formadas para ministras y esclavas de los otros miembros, están hechas de suerte que para todo sirvan», Gracián, B., *ed. cit.*, 199.

asimismo, *aceptar*. He ahí el sentido del abrazo paterno[11], del acunar materno, etc.

Fijémonos en la *cara*. La cara dice Julián Marías es «una singular abreviatura de la realidad personal en su integridad»[12]. Es más expresiva aún que las manos. El refrán popular acierta al sentar que «la cara es el espejo del alma»[13], aunque no sólo la cara, sino todo el cuerpo, puesto que cuando el alma está bien, el cuerpo baila (la inversa también es verdad). Armonizadas las diversas partes faciales pueden expresar alegría, tristeza, dolor, enfado, etc. La boca está provista de finos labios para hablar o sonreír. Poseemos dientes que no son específicos para desgarrar o rumiar, sino para comer de todo, para hablar, etc.

El cuello humano está dotado de movimientos normales, ni rápidos –como los de las aves–, pues éstos nos impedirían pensar, ni tardos, como el camaleón, porque serían una rémora para percibir mejor el medio ambiente en el que nos movemos y del que adquirimos conocimientos. Nuestra lengua no es pesada, como la del camello, por ejemplo; o demasiado estrecha y fina, como la de las serpientes, lo cual nos permite articular la voz. Los músculos de las mejillas recubren bastante parte de las mandíbulas, de modo que no todo sea boca, como en los reptiles, etc., sino que permiten gesticular y manifestar muchos estados de ánimo. En efecto, esos músculos son ligeros, y por ello permiten hablar, sonreír, transmitir tristeza, angustia, dolor, temor, etc. La posición de nuestra nariz es inferior a la de los ojos, y el olfato que ella permite, inversamente al de los tiburones, por ejemplo, no supera en conocimiento al de nuestra vista, lo cual señala la superioridad de este último sentido sobre el precedente.

El que los ojos ocupen un lugar superior a los oídos en el hombre, a diferencia del caballo por ejemplo, indica que en nosotros la vista es el sentido superior, el que más nos permite conocer, siendo así que realmente es el sentido más cognoscitivo. Además, los párpados, las cejas, etc., no sólo poseen una finalidad biológica, como la de evitar la entrada de polvo o sudor en los ojos, sino que con sus movimientos se expresa atención, perplejidad, picardía, etc., y eso sin necesidad de imitar a Groucho Marx. No tenemos los ojos a los lados de la cara, como las

---

[11] «El hombre que compriende/ que todos hacen lo mesmo/, en público canta y baila/ abraza y llora en secreto», HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*, ed. cit., 112.

[12] MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, 156. Cfr. también POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 5ª ed., 1993.

[13] Por eso, «la buena cara es carta de recomendación», CORREAS, G., *op. cit.*, 412.

aves, los anfibios, etc., ni funcionan independientes uno de otro, como los de las ranas, sino delante para mirar de frente, y objetivar al unísono, porque eso facilita centrar la atención de nuestro pensar. La frente es recta, vertical, a diferencia de la de los monos, y no sirve para engastar cuernos, como en el caso de los toros o las cabras, sino para albergar más masa cerebral.

¿Y la *cabeza*? Nuestro cráneo ocupa una posición vertical sobre la columna vertebral, para mirar de frente. La posición del cráneo de los cuadrúpedos es horizontal respecto de su cuerpo, en disposición hacia el suelo, donde encuentran el alimento y su hábitat. En el nuestro, el cerebro ocupa la mayor parte de la capacidad craneana; en los animales, en cambio, es sólo una pequeña parte. Piénsese en los perros, caballos, etc. Nuestro cerebro dispone además de más neuronas libres, es decir, de aquéllas que carecen de una función biológica determinada (inervar el estómago, los ojos, etc.). El hombre también es el único animal que se peina, que se arregla de un modo u otro el cabello. No hacerlo no es natural al hombre (salvo para el calvo...), de modo que la dejadez, el descuido en ese aspecto, también posee un significado personal que el cabello deja traslucir: «la pereza no lava cabeza, y si la lava nunca la peina»[14]. Por el contrario, dedicarle excesiva atención al cabello y a sus múltiples peinados también es muy significativo, pues no pocas veces denota vanidad (y no sólo en las mujeres...); otras, crispada protesta social; pertenencia a un clan, banda o pandilla, etc. En cualquier caso, y como en el resto de las facetas corporales, el cabello no debe tomarse como fin.

4. Las funciones añadidas al cuerpo humano

Busquemos ahora el *sentido* de la entera corporeidad humana para descubrir que ese sentido no es corpóreo, sino *personal*. El cuerpo humano es el cuerpo *más abierto a más posibilidades*. No está determinado a nada, aunque puede hacerlo todo. *No está hecho para adaptarse, sino para adaptar el mundo a su necesidad biológica.*

El cuerpo humano es expresivo de multiplicidad de asuntos que no son meramente biológicos. Pongamos algunos ejemplos. La *limpieza* de nuestro cuerpo tiene un significado sólo humano, pues no la cuidamos sólo porque tenemos menos defensas ante parásitos, sino porque es más

[14] *Ibid.*, 439.

agradable humanamente. *Jugar*, *danzar*, *bailar* no tienen un exclusivo fin biológico (ej. mantener en forma el cuerpo; prepararlo para la caza, como en los pequeños felinos, etc.), sino que son, por ejemplo, señal de regocijo personal. El cuerpo humano permite jugar, y salta a la vista que el juego no es una necesidad fisiológica. *Arrodillarse*, indica piedad. Ya hemos aludido al *sexo* como expresión de la intimidad masculina, y, sobre todo, de la femenina (repárese que los órganos genitales femeninos son internos). El *andar* a zancadas es más propio del varón que de la mujer. El andar cantoneándose con los hombros es propio de varones que desean exhibir su musculatura o su vana prepotencia. El andar balanceándose como una barca caracteriza a mujeres sensuales, o vanidosas, o las dos cosas. Las *manos* no determinadas a lo uno son abiertas a múltiples usos; son también expresivas, y hasta tal punto, que constituyen, por ejemplo, la base del lenguaje para sordomudos, una forma concreta de lenguaje convencional, uno entre otros muchos. Con ellas no sólo se saluda, sino que también se señala, se enseña, se acaricia, se acepta (no sólo ama el corazón; también las manos pueden ser expresión del amor personal), etc.

Con la *cara* expresamos, todavía más que con las manos, algo de nosotros mismos, y no sólo algo meramente biológico. *Reír* es un propio humano, decían los medievales. Esa propiedad humana hoy se satiriza comentando que el que es capaz de sonreír cuando todo está saliendo mal es porque ya tiene pensado a quién echarle la culpa..., que el que ríe el último no entendió el chiste..., etc. Hay diversos tipos de risa, la irónica, la boba, la del que ríe *con*, o *contra*... Otra manifestación de júbilo es *cantar*. Por eso algunos dicen que no se puede cantar y llorar a la vez, ni siquiera interpretando una ópera. También *llorar*, expresar *aceptación*, *rechazo*, *enfado*, *tristeza*, *dolor*, *ternura*, etc., son asuntos propios del hombre. En rigor, todas las facetas del espíritu se pueden traslucir con gestos faciales. Y no manifestarlas indica también otras facetas del espíritu: rigidez, falta de libertad de espíritu, simulación, doblez, mentira[15]... La sociedad victoriana decimonónica puede ejemplificar

[15] «Las mentiras del corazón comienzan desde la cara», *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, n. 908, 190. El acto sexual despersonaliza cuando, en vez de expresar entrega sin condiciones de la intimidad, se realiza sin esa intención, del mismo modo que despersonaliza (vuelve hipócrita) abrazar sin intención de acogida. En suma, existe un lenguaje corporal que indica despersonalización cuando no es respaldado por el significado personal. Todos los actos ejercidos sin el respaldo del propio sentido de la intimidad son mentirosos, y son siempre fruto de haber aceptado la mentira personal en el seno de la intimidad.

este aserto. Todos los gestos faciales están diseñados para apelar a otra persona (en el llanto, por ejemplo, el niño apela a su madre, el adulto puede apelar a Dios). Sin esos gestos, el teatro o el filme, por ejemplo, serían imposibles. Ningún animal da a entender esos mensajes con los gestos de la cara. El hombre sí. Es el único animal que puede imitar todas las realidades sensibles y también las humanas. Ello denota que está abierto a través de su cuerpo a todas ellas. Pero indica, sobre todo, que el cuerpo es apto, plástico, para manifestar realidades espirituales. Lo más dúctil de lo corpóreo humano es la voz: «la voz humana es órgano e instrumento material del alma»[16].

Aunar los diversos órganos faciales para *reír* es una *finalidad sobreañadida* a la meramente biológica de los mismos. En efecto, los labios son para sorber, pero también para hablar, e incluso para besar. El *beso* es sólo humano, aunque hay muchos modos de besar: unos indican sensualidad, otros amor, y aún otros traición. El hombre puede *desear* como los animales, pero es el único que puede *amar. Inclinar la cabeza* indica reverencia, petición de perdón, a veces timidez, otras rechazo, etc. Sólo el hombre puede pedir perdón, pues los animales no pueden hacer el mal a sabiendas –son siempre inocentes–, porque sólo pueden obrar de un modo, ya que no son libres, ni, en consecuencia, responsables. Ningún animal reverencia a otro, porque cada uno de ellos no está en función de ningún otro, sino en función de la *especie.* En cambio, –como advertía Tomás de Aquino– entre los hombres siempre existe algo en la *naturaleza* humana por lo cual podemos considerar a los demás superiores a nosotros, y ello no sólo en virtud de alguna de sus cualidades *naturales* (altura, fortaleza, salud, belleza, etc.), sino también de las *adquiridas* (facilidad para hablar, para los idiomas, simpatía, claridad en la inteligencia, firmeza en la voluntad, etc.). No obstante, cada *persona* es –y se sabe– superior a todas las cualidades la *naturaleza* y *esencia* humanas (si no repara en ello: señal cierta de que se está despersonalizando).

Con todo, el hombre posee en su naturaleza tendencias desordenadas: las de los apetitos inferiores cuando éstos no se subordinan a la razón y a la virtud de la voluntad[17]. Por ello, lo que precede indica algo

---

[16] *Ibid.*, IIª Parte, n. 491, 135.

[17] «El bien de cualquier cosa reside en que su operación sea concorde con su forma; pero la forma propia del hombre es según que es animal racional», TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, l. II, lec. 2; «por lo cual es propio suyo que obre según la razón, que es obrar según virtud», *Suma Teológica*, I-II ps., q. 85, a. 2, co.

más, a saber, que es una lamentable pérdida para la *persona* humana que ésta se deje llevar por las tendencias desordenadas de su *naturaleza* y, consecuentemente, que se despersonalice o animalice. Y viceversa, que es gozoso advertir como la *persona* de un hombre tira hacia arriba de su *naturaleza humana*, la personaliza, esto es, saca partido de ella en orden a elevarla al sentido novedoso, personal e irrepetible propio, aún en la enfermedad. La primera actitud, obviamente, es viciosa; la segunda, en cambio, virtuosa, y ambas se incluyen, por tanto, en el ámbito de la ética.

El *lenguaje*, por ejemplo, no es meramente biológico, sino una función *añadida* a la operatividad propia de los órganos que intervienen en su elaboración. Efectivamente, se emite la voz con los pulmones, la traquea, la laringe, las cuerdas vocales, la boca, la lengua, los dientes, los labios. La primera finalidad de estos componentes no es hablar, sino respirar, servir de conducción al aire, gustar, masticar, sorber, etc. Por tanto, el uso de esos órganos para la emisión de la voz es una *finalidad sobreañadida* a la función meramente natural de ellos. Además, los timbres de la voz, las entonaciones, son altamente significativas. Unas denotan cariño, otras ironía, autoridad o autoritarismo, humildad, sensiblería, afectada seriedad, sencillez, etc. La *mirada* en el hombre no es sólo para ver, sino que caben muchos modos de *mirar* (mirada pícara, alegre, soberbia, sensual, inocente, amable, de admiración, de perplejidad, de compasión, de amor personal, etc.).

Se podrían multiplicar los ejemplos, aunque con lo descrito es suficiente para rastrear las *funciones sobreañadidas* a las diversas facetas de la corporeidad humana. Se debe, sin embargo, dar razón de ese carácter *distintivo*. ¿Por qué tanta indeterminación o potencialidad en el cuerpo humano?, ¿por qué tanta posibilidad significativa en él? Derivado de lo anterior, la conclusión sólo puede ser una: el cuerpo humano está hecho para expresar la *apertura irrestricta*, la *libertad*, que cada *persona* humana *es*. Si el cuerpo humano no estuviera dotado de esta apertura sería incompatible con el carácter *personal* de cada hombre: *pura apertura*. Eso también es compatible con la apertura de las potencias superiores de la persona humana (*inteligencia* y *voluntad*), que están abiertas a toda la realidad y a crecer irrestrictamente (nociones de *hábito* y *virtud*). La apertura del cuerpo humano es compatible, en últimas, con la apertura del *acto de ser personal*, porque la persona *es apertura* sin restricción: *libertad*. Ahora bien, en rigor, ¿apertura *irrestricta* a quién? Respuesta: ¿no será que el hombre, también con su cuerpo, está hecho para Dios, para manifestar lo divino? De ser esto así, cualquier actividad corpórea

que ayude a los demás a acceder a Dios a través de ella es personal, mientras que cualquier otra que impida tal acceso es despersonalizante.

En efecto, apertura *irrestricta* indica que el cuerpo humano está *espiritualizado*, que el hombre, también con su cuerpo, está abierto a lo espiritual infinito, a Dios, es decir, que el hombre es capaz de él, no sólo porque una oración se pueda musitar con los labios o cosas así, sino porque, como se verá, la persona humana sin Dios es incomprensible (cfr. Capítulos 13-16). Pues bien, esa tesis alcanza también a la biología y a la corporeidad humana. En efecto, puesto que el cuerpo es disposición del *yo*, *el cuerpo humano sin Dios* –y esta es la tesis central de esta Lección– *es incomprensible*. Está hecho para él. Y esta verdad, aunque esté revelada sobrenaturalmente[18], también es una verdad natural. Tan para Dios está hecho el cuerpo humano que *se puede manifestar perfectamente lo divino a través del cuerpo humano*. En caso contrario, la *Encarnación* del Hijo de Dios, Jesucristo, no se hubiese podido dar[19].

5. El sentido de la sexualidad humana

Comencemos por una sencilla cuestión: ¿es el hombre *del* sexo y *para* el sexo, o el sexo *del* hombre y *para* el hombre? Parece inútil responder, porque cualquiera acertaría en la contestación. La siguiente pregunta es, sin embargo, más intrincada: ¿y el hombre: es *de* alguien o *para* alguien? Caben varias posibles alternativas: a) es de nadie y para nadie, con lo cuál se niega su origen y su fin personales, en rigor, se niega que el hombre sea *persona* («persona» indica apertura personal); b) es de sí y para sí, con lo cuál se considera al hombre como *fundamento* absoluto de sí mismo y, con ello, se sigue negando el carácter de *persona*; c) es de Alguien y para Alguien, con lo cuál uno se sabe persona, y se ve

[18] «¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?», I *Cor.*, 3, 16; «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?... Glorificad a Dios en vuestro cuerpo», I *Cor.*, cap. 6, vs. 19.

[19] El cuerpo humano no sólo está hecho para facilitar el trato con Dios de la persona humana, sino también para ser *asumido* por Dios mismo. De lo contrario la *Encarnación* no hubiera sido posible. Todo ello explica asimismo que el Bautismo, el ser templos del Espíritu Santo en nuestro cuerpo, una *vocación* divina específica, la *resurrección de los muertos* por el poder de Dios, por ejemplo, verdades que admite la teología de la fe cristiana, no serían posibles para el hombre si su cuerpo no fuera capaz de manifestar lo divino, porque en esas se da cierta *asunción* divina de la naturaleza humana, y en consecuencia, una manifestación de Dios también en el cuerpo humano.

vinculado respecto de su Origen y de su Fin. Pues bien, de la respuesta que se dé a la cuestión acerca *de* quién y *para* quién es el hombre, también depende la respuesta que se dé acerca del sentido de la *sexualidad* humana.

En efecto, si se cree que el hombre es de nadie y para nadie, el mismo hombre es absurdo para sí y con él también su sexo. Si se cree que el hombre es de sí y para sí, tal hombre juega con su sexo como se le antoja, pero como no acaba uno nunca de dotarse enteramente de sentido a sí mismo, tampoco acaba nunca de dárselo a su sexualidad, maxime cuando ésta se marchita. En cambio, si se da cuenta que es de Alguien y para Alguien, esto es, que es *hijo*, sólo en referencia a ese Alguien busca el sentido de su ser y, consecuentemente, el de su sexualidad. Sólo así no se niega o prescinde de la persona que se es y que se está llamada a ser, y sólo así no se pierde el sentido de su sexo. En suma, la tesis a mantener es la siguiente: sin descubrir el *sentido de la persona humana* es un despropósito hablar de *sentido de la sexualidad*, y también de *educación sexual*. Por eso la persona humana empieza a hacerse cargo de su sexo cuando es susceptible de descubrir el sentido de su ser personal, ordinariamente a partir de la pubertad o la juventud, no antes.

Además, lo anterior no es aplicable sólo al sexo humano sino a la entera *corporeidad*. En efecto, todo el cuerpo humano, la entera fisiología, tiene un *sentido*. *Ese sentido* –como se ha indicado– *no es meramente corpóreo*, y, por supuesto, *no lo conoce el cuerpo*. El sentido del cuerpo es *personal*, porque el cuerpo manifiesta *en parte* el sentido de la persona que uno es. También la sexualidad posee un sentido *personal*, de modo que al margen del reconocimiento del *origen* y del *fin* propio de la persona humana el uso de la sexualidad carece de sentido *personal*, (aunque puede tener un sentido meramente animal, biológico, etc.)[20].

El *sexo humano* es la manifestación corpórea de que existen dos *tipos* dentro de lo humano: *mujer* y *varón*. La *sexualidad humana* es la distinta *tipología biológica* de encarnar lo *natural* humano. Evidentemente esas diferencias *naturales* son el analogado inferior de las distinciones

[20] En efecto, como cada persona humana es distinta, y su sentido personal no se lo otorga ella misma, sino que lo descubre si libremente quiere preguntando a Dios, de tal sentido, que es don divino, depende atravesar de sentido también a la sexualidad humana. De modo que sólo con el concurso divino uno descubre si debe o no casarse, si debe hacerlo pronto o tarde, si es con ese/a o no. En definitiva, cada quién puede dotar de sentido personal y distinto a su sexualidad sólo en orden a Dios.

psicológicas[21]. La disposición sexual, es una manifestación corpórea de la *persona*. Las distinciones corporales entre varón y mujer son manifiestas y, obviamente, no se reducen a los órganos genitales. Es usual notar que el cuerpo de la mujer es más débil (atiéndase a las Olimpiadas). Pero esto no significa que la mujer sea más débil en todas las facetas, pues aunque lo sea en su *naturaleza*, no lo es en su *esencia*[22].

En cualquier caso, sin comprender a fondo a la *persona* humana, no parece que se pueda entender ni la *sexualidad* ni su uso. Por eso, el *acto sexual*, por poner un ejemplo muy representativo de este tema (y que tan a la ligera se suele tomar), no se comprende si se desliga del *amor personal*, puesto que la persona *es amor*. Si no se desliga de lo personal, tal acto es elevado al *amor*, es decir, es amoroso, una manifestación de la persona, que es *amor*. El uso de la sexualidad es la disposición del cuerpo humano que permite manifestar la mayor donación y aceptación amorosa *natural* entre personas. El amor personal es *don*. *Dar* es ofrecimiento personal «a una persona distinta». Y también, y por encima de ello, es *aceptación*. Un acto sexual realizado sin tener en cuenta el carácter de «persona» a quien uno se da o acepta, conlleva asimismo la ausencia del carácter de «persona» que se da o que acepta[23]. Como el acto sexual depende de la *naturaleza* humana, y ésta es tipológica, sólo es con sentido cuando se establece entre los dos tipos (no hay más), pues la distinción entre ellos radica en que uno da y otro recibe en orden a un fin muy concreto: el *don*. Por eso, la homosexualidad, aunque se le intente dar un sentido cultural determinado, carece de sentido tipológico *natural*, y por ende, *personal*.

---

[21] Sobre este tema, cfr. VARIOS, *Analítica de la sexualidad*, Pamplona, Eunsa, 1978; LAWLER, R., –BOYLE, J., –MAY, W., *Ética sexual*, Pamplona Eunsa, 1992; CHOZA, J., *Antropología de la sexualidad*, Madrid, Rialp, 1991; CAFFARRA, C., *La sexualidad humana, Madrid, encuentro*, 1987 ; *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Madrid, Rialp, 1992; ARREGUI, J. V., – RODRÍGUEZ, C., *Inventar la sexualidad. Sexo, naturaleza y cultura*, Madrid, Rialp, 1995; POLAINO, A., *Sexo y cultura. Análisis del comportamiento sexual*, Madrid, Rialp, 1992; JUAN PABLO II, *Hombre y mujer. Teología del cuerpo*, Madrid, Palabra, 1996, 2ª ed.; CRUZ, J., *Sexualidad y persona*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996; VARIOS, *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Madrid, Rialp, 1991.

[22] La mujer es más fuerte que el varón, no por naturaleza, sino por virtud, es decir, si se empeña. La virtud es la esencialización de su voluntad. Es más fuerte que el varón en su voluntad, y derivadamente en el aguante que ésta añade a su cuerpo, porque su esencia está más unida a su persona.

[23] El acto sexual significa –también físicamente– entrega corpórea, similar a como ofrecer un abrazo significa decir que no tienes nada que temer. Ahora bien, pueden hacerse ambas cosas engañando. Cfr. sobre este tema: GOTZON SANTAMARÍA, M., *Saber amar con el cuerpo*, Madrid, Palabra 5ª ed., 2000.

También por eso, un amor sexual no abierto a engendrar no es *personal*, sencillamente porque erradica de entrada la *aceptación personal* de una nueva *persona*, el *don* por excelencia, el *hijo*, al que están abiertos tanto el *dar* como el *aceptar* personales. No existe *dar* personal sin apertura al *don*. Del mismo modo, tampoco cabe *aceptar* personal sin ser abierto al *don*. Si una nueva persona engendrada no sólo es un don, sino el mayor don creado posible, porque no existe realidad más noble que la personal, entonces, sin la apertura oferente y aceptante al don del hijo, no hay amor personal. En consecuencia, el acto sexual humano no debe ser meramente biológico, o fisiológico, o banal (como pretenden mostrar ciertos programas de cine, radio, TV, la prensa amarilla o ciertas «movidas» del fin de semana[24]...), sino *personal*. Para quien se conforme con menos sentido en dicho acto no se ha escrito este epígrafe, pues –recuérdese– esta antropología es para inconformes...

Además, como la persona es apertura, *ser-con* o *co-ser*, es *familia*. Por eso un acto sexual elevado a nivel personal no puede ser sino *familiar*. Sin familia, ese acto no es amor personal. Sin amor personal ese acto no es personal sino despersonalizante. Si tal acto es personal, expresa sin engaños el mutuo *darse* y *aceptarse* de las personas a través del sexo, lo cual implica *responsabilidad* personal y una *entrega permanente*, porque como a una persona no la mide el tiempo físico, el amor hacia ella no puede ser momentáneo sino incesante. Si en tal acto se busca más el placer que a la persona, no se ama *personalmente*, porque amar sólo cabe respecto de *personas*, y el placer obviamente no lo es[25].

¿Primera distinción, por tanto, de la unión sexual humana respecto de los animales? Puede ser elevada al plano del *amor personal*. ¿Otras? A diferencia de los animales, la unión sexual en el hombre no se reduce a la época de celo, sino que puede ser regular, lo cual indica que está subordinada a la *persona*, pues a ésta –como se ha dicho– no la mide el tiempo físico. Que la unión amorosa humana pueda ser *estable* conlleva,

---

[24] Los protagonistas de las actuales «*movidas*» de fin de semana parecen transformarse a partir de las 12 como en el cuento de *La cenicienta* de Charles Perrault. Tras el sonido de las campanadas van perdiendo su elegancia y acumulando hollín sobre sus ropajes.

[25] Si amar al otro significa querer su *felicidad*, es evidente que el verdadero amor no busca únicamente el *placer sexual*, puesto que es claro que la felicidad no se reduce a él. El hombre es más que su sexo. En consecuencia, no puede colmar al hombre lo que sólo satisface su sexo. Más aún, el sexo se colma según un umbral bastante limitado, mientras que el deseo de felicidad de la persona humana es irrestricto. Si se le pide más al sexo de lo que éste puede dar, no sólo se estraga la sexualidad, sino que la persona cae en el aturdimiento, en la decepción, en la aburrida soledad.

entre otros requerimientos, que sea *familiar*, porque sin una *familia* estable los hijos no son en modo alguno ni viables ni educables. En efecto, la relación del crecimiento del sistema nervioso del niño y su estar en familia es estrecha. Sexualidad estable significa, por tanto, *familia*. La familia no es, pues, un «invento social», como claman voces presuntamente «progresistas», sino un requerimiento no sólo de la *persona* humana, que es *familia*, sino también de la *biología* y *psicología* humanas. En efecto, si el sexo es una disposición corpórea humana, estará en función de un crecimiento superior, virtuoso. Por eso, «que el marido y la mujer/ que se han de tener, no ignoro/, en tálamo repetido, respeto ella a su marido/ y él a su mujer decoro» [26]. Si la unión sexual no favorece el crecimiento en *virtud* los conyuges, está de más, pues acción humana que no personaliza, despersonaliza.

Que la familia no se reduce a lo biológico es evidente, porque no se fragua una familia con cualquiera, sino con *tal* persona: «¡o esa o ninguna!», dice el verdadero amante. La *poligamia* es, por tanto, sinónimo de respuesta parcial; otro modo de llamar a la *irresponsabilidad personal*. En efecto, en ella no hay ni dar ni aceptar personales, porque la persona no se entrega por partes, sino entera, incondicionada, ya que tiene un carácter simplificante. En la poligamia no se da, pues, un ofrecimiento *personal*, sino una entrega parcial de la disposición sexual. En este sentido se puede entender aquello de «la primera mujer es matrimonio; la segunda, compañía; la tercera, bellaquería»[27]. Lo mismo cabe decir de la *poliandria*, asunto tradicionalmente rechazado por el sentido común: «piedra rodadera, no es buena para cimiento; ni mujer que a muchos ama, lo es para casamiento»[28]. Pero el sentido común hoy parece ausentarse incluso de las leyes civiles.

El *divorcio* es un problema familiar porque es un problema *personal*. La traba reside en la cortedad de miras, pues se cree que la unión no es entre *personas*, sino entre lo que se *manifiesta* a través de su *cuerpo*[29].

---

[26] ROJAS ZORRILLA, F., de., *Entre bobos anda el juego*, Barcelona, Crítica, 1998, 5.

[27] CORREAS, G., *op. cit.*, 636.

[28] *Ibid.*, 636.

[29] Es obvio que la *separación* tras el consentimiento al vínculo matrimonial, más que un problema, que lo es, no pocas veces es una solución paliativa para los matrimonios mal avenidos. Pero la *separación* no rompe el vínculo matrimonial, porque uno no se casa con un estado del cuerpo o con unas facultades psicológicas, asuntos temporales y cambiantes, sino con una realidad eternizable: una persona. Por eso, la separación no subyace bajo la misma crítica que el divorcio. Cfr. VILADRICH, P.J., *El consentimiento matrimonial*, Pamplona, Eunsa, 1998; *Estructura esencial del matrimonio y simulación del consentimiento*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997; CARRERAS, J., *Las bodas, sexo, fiesta y derecho*, Madrid, Rialp, 1998; HERVADA, J., *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona, Eunsa, 2000.

Ciertamente, una persona humana, pese a sus errores y defectos de todo tipo (que indudablemente los tiene, y que tal vez se agudicen con el paso del tiempo), es *infinitamente amable*, en cuanto a intensidad, a tiempo, y al margen del tiempo. La desviación del divorcio –también las precedentes y otras–, atienden más al *cuerpo* que a la *persona* humana, quien dispone *según* su cuerpo. El matrimonio –como se verá– es una fraternidad adquirida. Por muy mal que se lleven hermana-hermano (por culpa de uno o de los dos), se pueden separar (a veces es lo mejor), pero nunca dejan de ser hermanos. Los mismo, pero con más motivo, los esposos, porque entre ellos no media una fraternidad *natural*, sino *personal*.

De manera que la quiebra de muchos matrimonios se podría evitar antes de casarse si mediase el tiempo suficiente de noviazgo para conocerse mejor como *personas*, y apreciar asimismo qué significa casarse, un acto libérrimo, íntimamente personal por tanto. Durante ese periodo se trata de agudizar el ingenio para intuir el *ser* personal, no para calibrar más lo natural o las modulaciones esenciales. Algunos, por más finos, lo descubren antes; otros, más tarde; y ciertos, lamentablemente, nunca. ¿Qué síntomas son un buen indicio de que el matrimonio puede ser viable? A nivel de *esencia* humana, los de siempre: el progresivo *crecimiento según virtudes* (especialmente en la *amistad*) de ambos mientras son novios. Y a nivel de *persona*, que el novio permita ir conociéndose paulatinamente más a la novia como la persona que ella es y está llamada a ser, y viceversa[30]. En esa coyuntura como cada uno se ve a sí mismo como la mejor ayuda personal para el otro, se va conociendo también cada vez más a sí mismo como la persona que es y será. En caso de que esto no acaezca, la sabiduría popular aconseja que «para malcasar, más vale nunca maridar»[31]. Como se verá, como quien más ayuda en el propio conocimiento personal es el Creador, un amor humano que rechace el amor divino, que lo ponga en sordina o no sea elevado hacia él, tiene poco sentido personal y, consecuentemente, poco futuro, es decir, poca esperanza de éxito felicitario, pues no existe más felicidad fuera de Dios que en Dios.

---

[30] Ese conocimiento no es *racional*, sino *personal*. Por eso no se trata de que para casarse se «lo piensen mucho», sino que lo «vean personalmente». Es más, seguramente si lo piensan mucho no se casarán.

[31] CORREAS, G., *op. cit.*, 622.

El sexo es importante, como todo aquello que pertenece al ámbito del *disponer* de la persona, pero el sexo (como la vista, el oído, los pies, el ombligo, etc.) no es lo más importante en el hombre, porque ni *es* la *persona* ni la más alta disposición suya. En suma, el sexo se puede elevar al orden del *amor personal*, aunque éste no se reduce al sexo, pues en ese caso los célibes –entre otros– serían unos desamorados (sólo lo son los solterones, no los castos que se entregan a amores más elevados). Obviamente el fin natural del sexo es la *procreación*. Ésta es una necesidad de la *especie* humana, no de la *persona* humana, porque ésta, como ya se dijo, salta por encima de lo específico. La persona no está en función de la especie, y una manifestación neta de ello es que, a pesar de ser el matrimonio el estado de vida *ordinario* del hombre y de la mujer, hay personas de ambos sexos que se retrotraen *libremente* a esa *necesidad* intraespecífica por motivos *personales* más o menos nobles[32]. La procreación es el fin de lo *corpóreo* de la especie humana, no de lo *inmaterial* de ésta, y menos aún el fin de cada quién, de cada *persona*.

Por tanto, si por «amor libre» –proclama de la revolución estudiantil del 68–, se entiende «amor» sexual «liberalizado», «independizado» de su radicación y subordinación al *ser personal* humano, más que de amor con sentido personal se trata de una locura sexual que priva de sentido personal al propio sexo, marchita la vida corpórea humana, inhibe la inteligencia[33], e impide el amor personal. Esa sórdida sexualidad tiende a justificar la promiscuidad, la homosexualidad, etc., sencillamente porque no se ama a la persona amada como tal persona, y como no se la alcanza a conocer con tal, en rigor, no se la respeta.

6. ¿Liberación sexual? El sentido del pudor

Por *liberación sexual* se suele entender dejar rienda suelta al apetito sexual. Se trata de una supuesta «liberación» que, paradójicamente, ni

[32] Si de motivos nobles se trata, se habla en esos casos de *celibato* en el varón o de *virginidad* en la mujer. Estos estados indican una actitud de servicio especial a los demás. Tampoco estos estados son simétricos en el varón y en la mujer, al igual que no lo son el sexo masculino y el femenino. Si de motivos menos nobles se trata, el lenguaje popular distingue varios estados: solterón/a, egoísta, señorito/a, mujeriego, desamorado/a, etc., estados que no se suelen singularizar precisamente por el servicio abnegado a los demás.

[33] «Prostitución, vino y mosto quitan el seso», *Os.*, 4, 11.

responde ni respeta la verdadera *libertad personal*, pues acaba sometida a la esclavitud de las pasiones sensibles (que ocupan una posición más bien modesta en la escala ontológica humana). En efecto, la libertad es del orden de la *persona*. Si la sexualidad es del ámbito de la *manifestación*, una manifestación sexual incompatible con la *intimidad* personal no es apropiada para la persona, sino que despersonaliza. Desde ese momento se puede hablar de *deseo*, de *placer*, de *medio*, etc., pero no de *amor personal*. La persona es considerada en esa tesitura como *objeto* en el sentido de *instrumento* (de modo similar a la *instrumentación genética*[34], la *procreación artificial*[35], etc.). En esa actitud no se atiende a la *persona*, sino a su *naturaleza*, y a ésta desvinculada de aquélla. O si se prefiere, se olvida el *ser personal* que cada quién es, pues una persona es el único ser irreductible a ser *objeto de uso*.

En contrapartida, es verdadero el amor personal cuando el bien del sexo queda referido al bien de las *personas* en cuanto tales y teniendo en cuenta su fin, su destino. En ese caso los esposos no se entregan al placer, sino que se entregan recíprocamente uno a otro como personas, también con el placer, es decir, también entregan su sexualidad y lo que ella comporta, como riqueza que es *de* la persona humana[36]. Además, se entregan como personas y entregan su sexualidad al servicio de una persona distinta, nueva: al *hijo*. Por eso también ser hijo es más importante que ser padre, porque los padres están al servicio del hijo, no al revés. He ahí una pequeña pauta de que también biológicamente lo más importante del hombre es la *filiación*.

Los errores y abusos sexuales no se pagan por igual en las personas de distinto sexo (ni esas desviaciones ni cualesquiera otras). En efecto, la mujer es más femenina que el hombre masculino, porque *su persona está más unida a su naturaleza* y, por tanto, *más unida a su sexualidad que la del hombre a la suya* (atenderemos a esta razón en el Capítulo 8). En consecuencia, los abusos sexuales en la mujer quedan más en ella misma, en su cuerpo y en su personalidad que los del varón en la suya. Por ello, las consecuencias de deshumanizar a la mujer son siempre más graves que si se procede a corromper al varón. Sin embargo, los varones

---

[34] Cfr. SANTOS RUIZ, A., *Instrumentación genética*, Madrid, Palabra, M.C., 1987.

[35] Cfr. MONGE, F., *Persona humana y procreación artificial*, Madrid, Palabra, 1988; RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La fecundación «in vitro»*, Madrid, Palabra, 1986.

[36] Así, como el lenguaje y el trabajo son manifestaciones de la persona, don suyo, otro tanto cabe decir de la sexualidad. Y del mismo modo que el lenguaje no se debe usar de cualquier modo, sino según la *veracidad*, ni tampoco se debe trabajar alocada o fraudulentamente, tampoco cabe una manifestación inadecuada del sexo.

suelen ser los principales responsables de la deshumanización femenina, porque en lugar de virilizarla la degradan: «hombres necios que acusáis/ a la mujer sin razón/, sin ver que sois ocasión/ de lo mismo que culpáis/; si con ansia sin igual/ solicitáis su desdén/, ¿por qué queréis que obren bien/ si las incitáis al mal?»[37]. De modo positivo: la mujer puede cuidar más su honestidad y pureza que el varón, porque dada la mayor cercanía entre su persona y su naturaleza humana, hace crecer más ésta según virtud[38]. Por el contrario, si en vez de ennoblecerla, se dedica a envilecerla, va apareciendo una grotesca desfeminización.

En cuanto al *pudor*[39], cabe preguntar si es éste un viejo prejuicio retrógrado, tal vez un simple sentimiento natural de vergüenza, o quizá es una virtud. De ordinario el pudor suele relacionarse sólo con el *sexo*, y así considerado viene a ser la actitud de cubrir la desnudez de los órganos genitales o no realizar con ellos actos indebidos al orden de la naturaleza humana[40]. Con todo, el pudor no tiene que ver sólo con el sexo, sino con la entera *persona* humana. Si no se comprende ésta a sí misma, difícilmente entenderá el sentido del pudor. Si uno alcanza su *intimidad* se da cuenta de que no conviene airearla de cualquier modo y ante cualquiera, por la sencilla razón de que ni todos ni la mayor parte pueden comprenderla ni ayudar a encontrar su auténtico sentido. Es claro que quien no comprenda su *intimidad* sólo podrá manifestar su *exterioridad*; y si la manifiesta indiscriminadamente, mostrará no sólo su inmadurez, su despersonalización, sino su *desesperanza*, pues tal actitud expresa que uno no espera alcanzar la intimidad de la persona que se es y se está llamada a ser. Además, tampoco podrá ayudar a los demás a descubrir su propia intimidad. Como se ve, al ejercer estas acciones quien más pierde es siempre el que las ejerce.

El pudor es cualidad personal que, de modo similar al sexo, tampoco se entiende sin alcanzar la *intimidad* de cada quién. La despersonalización o el debilitamiento del sentido del *ser personal* conlleva el de-

---

[37] JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Poesía española del Siglo de Oro*, Madrid, Salvat, 1970, 192.

[38] «Digo por segunda vez que Estela no era mujer, porque la que es honesta, recatada y virtuosa, no es mujer, sino ángel», MARÍA DE ZAYAS SOTOMAYOR, *El juez de su causa*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 399.

[39] Cfr. POLO, L., *El significado del pudor*, Piura, Universidad de Piura, 1991; CHOZA, J., *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo*, Pamplona, Eunsa, 1980.

[40] «De ti mesmo es bien que tengas vergüenza, para no hacer, aún a solas, cosa torpe ni afrentosa», ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 254.

bilitamiento del sentido del *pudor*[41]. Si uno no conoce su intimidad, el *don* personal que uno es, ¿qué podrá ofrecer o a manifestar a los demás? Algo externo que acepten fácilmente, por ejemplo, su sexualidad. Pero ser una exhibición sexual ambulante, o entregar el sexo por el placer sin vergüenza ninguna no es, claramente, entrega *personal*, porque ya se ha indicado que el sexo no es persona ninguna. Ahora bien, sin *entrega* personal no cabe *aceptación* personal. Por eso, la entrega exclusivamente sexual nace de la *soledad* y a ella tiende. La soledad es la *negación de la persona*[42], porque la persona no es tal sin *aceptación* personal de una persona distinta y sin *entrega* personal a una persona distinta. La *soledad* se da porque como no hay *ofrecimiento* personal, tampoco hay *aceptación* personal. En consecuencia, se da la fría y triste soledad de dos en compañía. La comprobación práctica de que no son sinónimos felicidad y placer sexual estriba en que en el placer cabe hastío, desprecio, e incluso odio, mientras que en la felicidad no. Tal vez ello sirva para comprender un poco mejor el rápido fracaso de ciertos matrimonios prematuros, separaciones, violencias de género, etc.

El pudor protege, pues, a la *persona* como tal. Pero si nos ceñimos al sexo, el pudor tampoco tiene que ver sólo con la ausencia de vestido, porque hay modos de vestir que en vez de encubrir la sexualidad, la realzan más de lo debido, es decir, son más provocativos que la misma desnudez, ya que no sólo llaman la atracción de la vista, sino que estimulan la imaginación, y con ella inclinan el pensamiento y el deseo sexual hacia la procacidad e impureza. A su vez, esos usos dicen más acerca de qué piensa de sí misma la persona que así viste que el desnudo natural en un/a indígena de ciertas tribus tropicales, pues el primer caso denuncia que para tal persona lo más importante es el sexo, que lo busca, y que ella vive y se mide en función de él, asunto que no acaece en el segundo caso. Esta necedad (es buen calificativo aunque los hay peores) invade, como es palmario, los medios televisivos, pues por mor de estar en sintonía con lo «políticamente correcto», y aún por excederse en esa «corrección», los recortes de ropa se dan hasta en las presentadoras de los informativos que deben comunicar las noticias más serias y dramáticas de nuestro mundo. Estas actitudes parecen perder su compostura virtuosa por un interés, pero «mal se compadece amor e in-

---

[41] «Y si la vergüenza se pierde/ jamás se vuelve a encontrar», JOSÉ HERNÁNDEZ, *Martín Fierro*, ed. cit., 199.

[42] La manifestación de la soledad *personal* en la *naturaleza* humana se ha descrito popularmente así: «Una alma sola, ni canta ni llora», CORREAS, G., *op. cit.*, 799.

terés, por ser muy contrario el uno del otro»[43]. No es cuestión de modas, pues es claro que no tiene el mismo significado para una mujer el llevar zapatos redondeados o con punta (que por los modelos que se llevan ya es ceder bastante a la moda), que enseñar o no el ombligo. Lo primero es más cultural; lo segundo, no sólo[44].

En conclusión, de modo similar a lo dicho respecto del sexo, hay dos modos de enfocar el *pudor*, aunque esto parezca un tanto grave: a) mirarse uno realmente como es ante Dios (y entonces uno no se asusta por nada), a la par que guarda el pudor ante las demás personas, y b) prescindir de Dios, y entonces uno pierde el pudor. En el primer caso se gana en *inocencia*. En el segundo, se cae en la *desvergüenza*. Esto segundo es peor que lo primero, puesto que la inocencia es *esperanzada*, en rigor, en Dios, mientras que la desvergüenza acaba en la *desesperación*, pues ¿en qué o en quién va a esperar uno cuando se marchite su cuerpo y con él su sexo?, ¿en quién esperar cuándo ningún hombre o mujer acepte su ajada y maltrecha corporeidad? En esa tesitura uno mismo poco o nada espera de su propio cuerpo. La falta de esperanza en remozar la vitalidad corpórea llama a la muerte, pero «Quien no pusier en Dios su esperanza, morrá mala muerte, habrá mala andanza»[45] y, desde luego, no alcanzará la felicidad que busca. Dos salidas, pues, a las que acompañan dos sonrisas antagónicas: la alegre o la cínica.

7. El tener según el cuerpo, el habitar y el trabajo. Propiedad privada y pública

Si el cuerpo humano está desvalido y, a diferencia del cuerpo de los animales, no es viable sin añadidos extrínsecos, ello indica que es intrínsecamente *poseedor*. El cuerpo humano está hecho para *tener*. Es poseedor por necesidad y sin ella, pues unas posesiones son *necesarias* para su supervivencia (alimento, vestido, vivienda, etc.), mientras que otras son más bien *libres*, complementarias (arte, una u otra forma de cultura, etc.). Adscribimos a nuestro cuerpo prendas de vestir (pantalones, chaquetas, corbatas, pañuelos, abrigos, etc.), que son modos de manifestar

---

[43] María de Zayas Sotomayor, *El juez de su causa*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 390.

[44] A este respecto, la mujer cristiana puede recordar que existe un responsorio del *Salmo* 118 inspirado en I *Cor.*, cap. VI, vs. 20, que dice: V/ «Ab occultis meis munda me, Domine». R/ «Et ab alienis parce servo tuo».

[45] Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, ed. cit., 59.

cada quién en su cuerpo la idea de belleza personal que tiene en su interior (o también la manifestación de que no la tiene, o de que la tiene un tanto estropeada...), el respeto por los demás, etc. Usamos también otros muchos artilugios que adscribimos a nuestro cuerpo (anillos, relojes, cadenas, collares, aretes, pendientes, coloretes para las mejillas o para el contorno de los ojos femeninos, gafas o lentes de contacto para los ojos; tintes, artículos decorativos, etc., para el cabello, etc.).

Como se ha indicado, el hombre puede tomar la ornamentación corporal como fin en sí, lo que no pasa de mera fatuidad (una especie de esteticismo vanidoso), o también ponerla al servicio de su ser personal y del de los demás, y verla así como expresión corporal de donación y aceptación a través del propio cuerpo, lo cual es manifestación de amor personal. Es decir, si uno/a se tiende a juzgar a sí mismo sobre todo por su apariencia corporal, se despersonaliza; si, en cambio, decora su corporeidad para que exprese en cierto modo el ser personal, personaliza su cuerpo. La elegancia corpórea trasluce la del alma. El desarreglo, por el contrario, denuncia la zafiedad o pobreza interior. Elegancia no significa afectación. En todo caben extremos, y los usos sociales dentro de un mismo país han dado testimonio de ello, que van, por ejemplo, desde la «artificiosidad» aristocrática anglosajona a su rechazo por parte de los hippyes.

La sencillez en los artículos de limpieza, en el vestir, en el comer, etc., muestran la sencillez del alma. El uso excesivo de artículos de baño, de cosméticos, de tiempo que se dedica al aseo, el abigarramiento, profusión ornamentativa de prendas de vestir, las rarezas y extravagancias en el vestido, el refinamiento gastronómico, las perífrasis lingüísticas alambicadas, los modos y el cuidado forzado de las formas, etc., evidencian un alma afectada, poco sencilla y, tal vez, poco recia, señal también de que quien así se manifiesta se conoce poco a sí mismo, oculta su verdadero ser a los demás, e intenta dar una imagen noble de sí cuando no pasa de un hidalgo venido a menos... ¿Remedio? Ser prontamente sincero consigo mismo por dentro y con los demás por fuera[46]. Si el lenguaje es el ropaje más fino del que puede usar el hombre, hay que estar atentos a sus perífrasis o formas, pues pueden esconder más que manifestar, o a la inversa.

---

[46] «Dijo un árabe a su hijo: si estuvieras agobiado por alguna preocupación y pudieras librarte de ella fácilmente, no esperes, porque mientras esperas librarte con más facilidad, te verás más agobiado», PEDRO ALFONSO, *El hombre y la serpiente*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 82.

El vestido es una posesión necesaria. El modo de vestir o de engalanar nuestro cuerpo, en cambio, no es necesario, sino más bien conveniente, tema a recomendar por un padre o por una madre a sus hijos[47], y en cualquier caso, el vestir es significativo: personalizante o despersonalizante, nunca indiferente. El vestido sólo es indiferente para quien lo es respecto de su propia persona, y en la medida en que lo es. Por poner algún ejemplo «picante»: el médico que no usa bata en la clínica, que esconde o disfraza su ser personal a través de la moda cultural; la enfermera vestida de «lagarterana»; el sacerdote vestido a todas horas de paisano; el profesor universitario que va vestido a sus clases igual que al monte; quien viste igual cualquier día que en una boda o en algún relevante acontecimiento, etc. Si enriquecemos nuestra esencia con virtudes, ¿por qué no cultivar un buen porte corporal?

Otro modo de adscribir posesiones al cuerpo es el *habitar*. *Habitar* es el modo de *estar* del hombre en el mundo de acuerdo con el *interés*. En el habitar se trata del *estar* de la persona humana en el mundo, no de su *ser*, porque la persona humana no pertenece al mundo y, por tanto, el interés no la constituye. Por eso el *pragmatismo* en antropología es reductivo. El hombre habita. El animal no. El animal *es tenido* por el medio. El hombre, en cambio, *tiene* el medio. Más aún, lo *personaliza*, pues mientras los animales de la misma especie interactúan del mismo modo con el medio, ningún hombre trata igual que otro el medio. Sin embargo, el hombre no *es* un habitante, sino que *está* en un lugar habitándolo, poseyéndolo. Habitar es estar en un lugar teniéndolo[48]. Un sitio inhabitable es aquél del que no se puede *disponer*. No obstante, el hombre no se reduce a *disponer*, porque no se reduce al *espacio* y al *tiempo*. Precisamente por eso domina el espacio y el tiempo, puede con ellos, los ordena, los trabaja en orden a sacar más fruto de ellos. El hombre no construye una vivienda sólo para protegerse del medio ambiente, es decir, por su *naturaleza humana*, sino porque eso va con su *ser personal*, para favorecer su *intimidad*, su *ser familiar*; y también porque eso

---

[47] Ese es el caso, por ejemplo, de Polonio a su hijo Laertes que partía hacia Francia: «sea tu vestido tan costoso cuanto tus facultades lo permitan, pero no afectado en su hechura; rico, no extravagante: porque el traje dice por lo común quién es el sujeto, y los caballeros principales señores franceses tienen el gusto muy delicado en esta materia», SHAKESPEARE, W., *Obras Completas*, Madrid, Elección Editorial, 1983, 166.

[48] Habitar es «estar en un sitio teniéndolo», POLO, L., *Ética*, ed. cit., 34. YEPES señala que «el hombre es "habitante" porque es "habiente", ambas palabras proceden de la misma raíz latina *habere*, que significa *tener*», *Fundamentos de Antroplogía*, ed. cit., 108. Cfr. de este autor las consecuencias *jurídicas*, *económicas*, *culturales*, *políticas*, *ecológicas* y *morales* del habitar.

va con su *esencia humana*, para favorecer la *sociabilidad*, la *educación*, la *ética*, etc.

El hombre apropia a su cuerpo las cosas externas existentes en la naturaleza. Las manos son para *tener*, aunque no sólo eso, sino que con su cuerpo construye, fabrica, cosas artificiales, y las fabrica para su cuerpo, a la medida del cuerpo humano. Las manos son, pues, también para *trabajar*. Sin trabajo no es viable la especie humana. Por eso el hombre (la *naturaleza* humana), como nos recuerda el *Génesis*, está hecho para trabajar[49]. La persona humana, en cambio, no es para trabajar, sino para ser conocida y amada. Sólo así es feliz. El trabajo se debe subordinar a este fin, no a la inversa. Para ello, el hombre debe trabajar. De ahí también que el hombre que pudiendo trabajar no trabaja atenta contra su naturaleza, pues no responde a aquello para lo que ésta está diseñada, también corporalmente, y atenta contra la especie humana siendo un lastre, un parásito, para ella; y, por supuesto, no es feliz. Que el hombre esté hecho para trabajar es propio de la *especie*, aunque radicalmente deriva de cada *quién*, porque es cada *persona* la que añade al mundo, porque es un *don* que sobrepasa lo mundano, y ello lo manifiesta cuando cada uno imprime en aquello que hace su toque personal, el sello del artista, que debe ser reconocido y aceptado[50].

El fin del trabajo es el *tener*, es decir, las posesiones, tanto externas como internas. Las internas son *ideas* y *hábitos* en la inteligencia y *virtudes* en la voluntad; las externas, las posesiones físicas: alimento, vestido, casa, etc. El hombre «sufre por saber, y trabaja por tener»[51]. En suma, el tener se dualiza con el trabajo, siendo el disponer el miembro superior de esa dualidad. A su vez, el tener inferior, el externo, se dualiza con el interno (ideas, hábitos y virtudes) y debe subordinarse a él, pues «poco vale la riqueza sin la sabiduría; más aún, de ordinario andan reñidas: los que más tienen menos saben, y los que más saben menos tienen, que siempre conduce la ignorancia borregos con vellocino de oro»[52].

Atendamos ahora a una exigencia de la corporeidad humana: la *propiedad privada* y la *pública*. Durante buena parte del s. XIX y XX los *colectivismos* y *comunismos* de cuño marxista, materialista, lanzaron a la

---

[49] *Gn*, cap. II, vs. 11.

[50] «Tanto cuanto uno suda y trabaja, tanto se le da de fama y de inmortalidad», GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 276. Esta sentencia es adecuada sólo si se cambia «da» por «debe dar», porque es claro que ante el buen trabajo de algunos cabe el desprecio otros.

[51] CORREAS, G., *op. cit.* 758.

[52] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 357.

palestra social una propaganda ideológica sobre la superioridad de la propiedad pública sobre la privada. Por el contrario, los *liberalismos* radicales de aquella misma época histórica, que defendían extremosamente la propiedad privada a costa de la pública, sospechaban con recelo de esta última, intentando segar de raíz cualquier brote de *estatalismo*. Ese debate decimonónico, que se propaló en buena parte del mundo durante el s. XX, se puede solucionar atendiendo a un asunto tan sencillo como la corporeidad humana. Se trata de la siguiente cuestión: ¿es natural la *propiedad pública*? Respuesta: sin duda, porque si el aire, el agua, etc., fueran privados, los demás morirían. Por otra parte, ¿es natural la *propiedad privada*? Contestación: sin duda, porque sin ella el hombre no es viable; se muere. Además, una y otra no sólo son naturales al hombre, sino *distintivas* en él respecto del resto de los animales, puesto que el cuerpo humano es el único que está diseñado para *poseer en privado* y en *común* realidades materiales.

Con todo, se puede seguir preguntando lo siguiente: ¿hasta qué punto es legítima la propiedad privada?, ¿hasta qué punto la pública? Para responder hay que notar que todo lo que se posee físicamente son *medios*. ¿Por qué son medios? Porque deben subordinarse a otras formas de posesión más elevadas que las físicas, y que son *fines* para ellas. Las posesiones físicas están en función del *tener intelectual* (posesión de *objetos*, ideas, con actos de pensar y posesión de *hábitos* intelectuales), y del adquirir *virtudes* de la voluntad. Si las posesiones sensibles impiden este tipo de posesión, son perniciosas siempre. Por tanto, la propiedad privada y la pública son ilegítimas siempre cuando los *medios* se convierten en *fines*[53].

Sin propiedad –privada y pública– no habría *sociedad*, porque lo que uno tiene, y, sobre todo, lo que uno hace o inventa, no lo hace o inventa sólo para sí, sino para beneficio mutuo. Por ejemplo, si el dinero, el alimento, etc., que consiguen los padres de familia fueran sólo para sí ¿qué sería de los hijos? Si el invento de la penicilina hubiese sido sólo para Fleming o el de la bombilla eléctrica sólo para Édison, ¿qué de nosotros? Sin propiedad, tampoco habría *educación*, porque el orden de lo poseído en la familia, en la ciudad, etc., no es fruto de un capricho, sino, o bien del orden de lo imprescindible, o bien del orden de lo conveniente para los demás. Capricho es irresponsabilidad respecto de lo que se tiene.

---

[53] «Siempre he mirado la virtud y el talento como bienes superiores a la nobleza y las riquezas», SHAKESPEARE, *Pericles*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 686.

Que sean imprescindibles no significa que esas posesiones físicas, corpóreas, sean las más elevadas, porque evidentemente son finitas, sujetas a cambios y a pérdidas, y, precisamente por eso, no son las mejores o las más nobles. Quedarse en esas posesiones, acaparar *bienes de consumo*, es perjudicial no sólo para los demás (en el sentido de que si uno se los apropia de ellos, los demás se quedan sin éstos), sino para sí mismo, puesto que por centrar la atención en demasía en esos bienes aleja la mirada de los más altos. También esa chata visión es perjudicial para los demás, porque uno no puede transmitir grandes ideales a los otros y, consecuentemente, la sociedad no crece según virtud. Además, la posesión injusta (a veces incluso la justa) de esos bienes (y también la posesión justa de las virtudes) suele engendrar envidias, que actúan de cara a la sociedad como el disolvente en la pintura. Como la felicidad depende de la relación que el hombre guarda con el bien más alto, entonces, acaparar bienes de consumo es ridículo (por ello «el avariento, ni rico ni pobre está contento»[54]), porque se imposibilita uno a sí mismo para ser feliz.

Se comprende que el estar desprendido de lo que se tiene, es decir, el usar sin atesorar, el no crearse necesidades –espléndidamente superfluas–, y el no quejarse cuando a veces falta incluso lo que se requiere (porque el estado quejumbroso inhibe la felicidad y alegría), haya sido lección constante del cristianismo, puesto que el aferrarse a las posesiones físicas imposibilita la búsqueda del bien supremo: Dios. Ahora bien, no debe confundirse la ascética cristiana con la estoica o el nirvana, porque sin medios, no se alcanza el fin (además, el estoicismo y el nirvana tienen como fin la Nada). Por eso el cristiano debe amar al mundo con pasión, cuando éste le acerca a Dios, y, a su vez, lo que le aparte de Dios (siendo bueno y aún muy bueno) debe apartarlo, también con pasión, de sí. Ahora bien, como este libro también está escrito para no cristianos, e incluso para aquellos que no están muy seguros de serlo, tal vez les sirva al respecto el ejemplo de Sócrates, quien tras pasear ante los puestos de venta de la plaza de Atenas se relata que comentó: «¡De cuantas cosas no tengo necesidad!».

En efecto, si la razón se obceca por poseer cosas menores, deja de aspirar a las mayores, empieza a cambiar verdades por bienes, éstos por útiles y éstos por atrayentes. La solución es la inversa. Tomemos el ejemplo de un buen empresario: su empresa debe conseguir productos atrayentes, pero que sean útiles, y que su utilidad permita a los ciudadanos

[54] CORREAS, G., *op. cit.*, 256.

crecer según virtud, y que al progresar en ella, puedan descubrir con más facilidad el sentido de sus propias vidas. Y lo mismo, pero en primer lugar, para los propios trabajadores de la empresa y sus directivos. Es claro, por ejemplo, que sin el aporte empresarial no podríamos ni publicar este libro. Pero el fin de su publicación debe subordinarse a que quien lo escribe y quien lo lea mejoren; cuantos más y cuanto más, mejor, pues el sentido profundo de la economía es la producción de riqueza para humanizar lo humano.

Comentaban de un grupo de chicos centroeuropeos que fueron no hace mucho a un país pobre de Centroamérica a participar en un campo de trabajo de ayuda a unos niños que apenas tenían con qué vivir. En el avión de ida la adustez y pesadumbre se dibujaban en los semblantes de los jóvenes, preocupados tan sólo por sus aparatos electrónicos de juegos. En cambio, en el vuelo de regreso la alegría y alborozo no contenido irradiaban en sus rostros. El comentario de uno de ellos puede dar razón del cambio: «Hemos aprendido más nosotros de los niños que ellos de nosotros, porque ellos saben ser felices a pesar de sus carencias básicas, mientras que nosotros no lográbamos estarlo precisamente porque estábamos demasiado pendientes de cosas superfluas». Pese a lo cual, conviene notar que la solución no radica en no tener, sino –como se ha indicado– en saber subordinar las posesiones inferiores a las superiores, pues las inferiores –como se ha visto– son requisitos imprescindibles para vivir. Ahora bien, como en el hombre existen diversos niveles de vida (dualidades), la inferior hay que ponerla al servicio de la superior, sin ceder al sofisma de que: «la vida es cara; hay otra más barata, pero no es vida»..., pues si se cede a este cómodo y placentero engaño, tarde o temprano aparecerán privaciones tan onerosas como las que se describen a continuación.

8. Las privaciones corporales: la enfermedad y el dolor

La *enfermedad*[55] es la pérdida parcial del bien corpóreo más alto: la *salud*. La *muerte* es la pérdida total de ella. Salud es *orden* orgánico, armonía, no sólo fisiológica, sino también funcional. Que en el hombre la enfermedad es distinta de los animales es notorio, no por los agentes patógenos que la producen, sino por el modo de enfrentarla. Para combatir esa privación hemos inventado toda una ciencia muy sofisticada:

[55] Cfr. Monge, M.A., *Ética, salud, enfermedad*, Madrid, M.C., 1988.

la *medicina*[56]. En rigor, la *medicina* es una técnica instrumental cuyo fin es el intento de aplazar la muerte, no de vencerla definitivamente. Al principio la medicina tenía un marcado sesgo negativo, porque se trataba de eliminar o dar largas a toda costa un mal seguro. Luego ha adquirido otras facetas más positivas: la medicina preventiva, por ejemplo. En cualquier caso, su nivel de humanidad pasa por no escindir la patología del doliente humano. Comprender al paciente por parte del médico también es solucionar su enfermedad, porque ésta no es sólo corporal, pues el doliente es *la persona*, no sólo *su* cuerpo o alguna de sus partes.

Ya vimos que el *dolor* es también una privación[57]. El sufrimiento físico o moral afecta a la *persona* entera. No es, pues, lo contrario del *placer* sensible, porque mientras que en éste el *sujeto* no está enteramente comprometido, sí lo está en el dolor, pues duela lo que duela el doliente es *uno*. El dolor es, pues, como el *mal*, una carencia. No es ninguna realidad positiva, por eso es precisamente tan difícil comprenderlo. Es una carencia que tiene, según una tesis medieval, una vertiente *física* y otra *moral*. Pues bien, lo que hay que añadir a esa tesis tradicional, que ve el mal como ausencia de salud física o de salud moral, es que el dolor y el mal son algo que no afecta sólo a la *naturaleza* y *esencia* humanas (al cuerpo y a las facultades superiores de índole espiritual), sino que dolor y mal afectan también a la índole *personal*. El mal *corpóreo* es aquel que impide manifestar la unidad de la *naturaleza* humana. El mal *moral* es el déficit en la *esencia* humana que impide manifestar el *ser* que uno es en sus potencias espirituales: inteligencia y voluntad. El mal radical, el *personal*, es la carcoma en el *corazón* humano, es decir, la negación o rechazo del *ser personal* que se es. En la medida en que los dolores acceden a la intimidad, afectan más.

No se trata sólo de carecer de algo debido en el cuerpo (por causa de enfermedades, lesiones, etc.) o en el alma (por falta de luces y sobra de límites en la razón, o pobreza de *virtudes* en la voluntad), sino que el *yo* que uno mantiene como símbolo de quien uno cree ser no acaba de responder al *ser* que uno realmente es. El *yo* es el carente (el yo, como veremos en el Capítulo 13, no es la persona). Si eso es así, el dolor es acompañante inseparable de la condición humana. Ese es el núcleo del

---

[56] Cfr. BÜCHNER, F., *Cuerpo y espíritu en la medicina actual*, Madrid, Rialp, 1969.

[57] Cfr. LE BRETON, D., *Antropología del dolor*, trad. del francés por D. Alcoba, Barcelona, Seix Barral, 1999; FRANKL, V., *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, versión castellana de Diorki, Barcelona, Herder, 1994.

dolor, de modo que es condición de posibilidad del dolor físico y del moral. Si la persona humana no admitiera esa escisión entre lo que cree ser y lo que es, ese desorden, ese desgarramiento interno, aquéllos males –físicos y morales– no le podrían afectar. Más aún, tanto uno como otro mal están unidos en la persona humana, de modo que, en rigor, el doliente es *uno*, no su estómago o su infidelidad conyugal, pongamos por caso. También el dolor interno tiene su manifestación externa[58].

El *dolor*, que tarde o temprano afecta a todos los humanos[59], no es, pues, opuesto al *placer*, porque en éste no es uno enteramente el que disfruta, ya que cabe placer corporal con disgusto en la voluntad y amargura y tristeza en la intimidad personal; y viceversa, cabe gozo en el alma estando dolorido y deshecho el cuerpo, por ejemplo, tras una operación. El placer no afecta a la persona tan íntimamente como el dolor. No la afecta entera sino parcial y superficialmente. Por eso, el que cifra la felicidad en el placer yerra, porque es notorio que la persona transciende el placer. El placer no la llena. En cambio, no trascendemos el dolor. El dolor no es superficial, sino íntimo, y no lo controlamos, nos llena y nos puede[60]. Además, el placer es de libre adquisición, pero no el dolor. Es bueno conseguir el placer *debido* instrumentalmente con medios lícitos (ej. cuando el cuerpo está tan desgastado que esa situación repercute en decaimiento, Tomás de Aquino recomienda tomar vino con moderación, algún baño de agua caliente, dormir más, etc.). Ahora bien, es inútil desterrar absolutamente el dolor de la vida humana. Ciertos dolores, los corporales, se combaten con fármacos, medicinas, analgésicos, anestesia, etc. Los del alma, con ayudas externas (consejos, terapias psicológicas, etc.), y perfeccionamiento interno (*virtudes*). Pero el dolor en sí no lo anulamos, de modo que sufrir es ley de vida. Si eso es así, ¿por qué lo es? Estamos ante el problema del *sentido del dolor*.

Si el dolor afecta tan internamente a la persona, lo que está en juego ante el descubrimiento del *sentido del dolor*, es, en definitiva, el *sentido de la persona* humana. Por ello, la consideración de él como absurdo, como algo a erradicar o aniquilar a cualquier precio, es paralela a la visión de la persona como un sin sentido. Por el contrario, si se acepta

---

[58] «El dolor del corazón quita el concierto de la lengua a la razón», CORREAS, G., *op. cit.*, 268.

[59] «El dolor es republicano, y visita el palacio de los grandes y poderosos lo mismo que las humildes viviendas de los pobres», MAKEPEACE THACKERAY, W., *Barbazure*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 31.

[60] «Los dolores vuelven a estado de niño los hombres», *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., IIª Parte, n. 627, 151.

–no se trata sólo de soportar el dolor, sino de aceptarlo[61]–, se le dota de sentido. Si el dolor afecta a la persona, sólo se acepta enteramente de cara a quién lo permite y puede otorgarle completo sentido a la persona[62]. Dado que el mal personal, se inicia en el *corazón* mismo del hombre (porque la persona lo acepta), más que pretender arrancarlo de sí con las propias manos, o con manos humanas ajenas, hay que recurrir a la ayuda divina, porque esa intimidad personal ni está enteramente en nuestras manos ni en las de los semejantes. La pregunta acerca del sentido del dolor hay que encaminarla hacia Dios, en cuyas manos está nuestro corazón, la intimidad, la persona[63].

En el fondo, el problema del dolor es la separación de Dios; derivadamente, la escisión en uno mismo (tanto de su alma como de su cuerpo), el apartamiento de las demás personas, y del resto de la creación física. Es la degradación y progresiva pérdida de la *co-existencia*; es la soledad. ¿Se trata del ensimismamiento? Sí, porque ensimismarse es perder el ser personal. En efecto, la noción de «en sí», de donde deriva «ensimismamiento», es la negación del ser personal. Lo *en sí* es una indicación de la realidad material cuando ésta es conocida por el conocimiento intencional[64]. Lo *en sí* no es ni puede ser el conocer racional humano, porque éste es abierto; se dualiza con su tema, con lo conocido, de tal manera que si el conocer se entiende como un en sí se destruye su índole. Tampoco la voluntad humana es un *en sí*, ya que es todavía más abierta que la razón, pues se dualiza con su tema, con lo real; si se interpreta como un *en sí* –como la voluntad de poder nietzscheana– muere como intención de otro, es decir, como voluntad. Menos aún la persona humana puede ser considerada como un *en sí*, porque es pura apertura y también se dualiza con su tema, Dios.

La comprensión teológica denomina a esta carencia, con la que de entrada cuenta la persona humana, *pecado original* (éste en nuestra *na-*

---

[61] Entre la gente que más sabe soportar el sufrimiento, la pobreza, la enfermedad y la muerte se suele hallar la gente más buena, como aquél caso de Nedda que recoge GIOVANNI VERGA, *Nedda*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 352-370.

[62] Un hombre puede sufrir lo indecible, a veces sólo por motivos humanos, como cuenta Jack London de Bill, un aventurero de las heladas regiones árticas, o como narra Figueroa del protagonista de su novela *Tuareg*. Con todo, sin referencia a Dios, el dolor humano carece de sentido completo.

[63] En este sentido el lector encontrará una buena orientación en el libro de PHILIPPE, J., *La libertad interior*, Madrid, Rialp, 2003.

[64] Lo *en sí* es una extrapolación a la realidad extramental del conocimiento objetivo, es decir, el abstractivo. Al atender al objeto pensado, se considera aislado, absuelto, supuesto. Si la índole del objeto pensado se transvasa a la realidad física, se supone que cada elemento de ella es un *en sí* distinto, aislado, independiente.

turaleza es consecuencia del pecado *personal* de nuestros primeros padres). En definitiva el único que puede dotar de radical sentido al dolor es el *cristianismo*. Cualquier intento científico, filosófico, e incluso de otras religiones, por dotarle de sentido fracasa[65]. Eso es así porque la religión cristiana posee al respecto el legado de Cristo, que es Dios. En efecto, al asumir Jesús el dolor lo fundamenta desde Dios, evita el intento de autofundamentación humana (propuesta, por otra parte, en el *racionalismo* y en el *subjetivismo*), y abre la esperanza[66]. En efecto, sólo Dios, que es la plena Verdad, puede darle sentido a lo que carece de él, al dolor humano, si es que lo asume. Y eso hizo Cristo (y correlativamente María): se trata de *The Passion*, no como película de Mel Gibson, sino como realidad histórica, bastante más fuerte, por cierto que ese filme[67]. ¿Con qué combatir ese dolor interno, personal? Sólo para el Creador es factible esta operación quirúrgica de extirpación. Sólo es sus manos está el consuelo temporal y eterno[68]. A la par, ese dolor es un indicio de que la vida presente, por no ser la mejor, y por darnos cuenta que está llamada a serlo, no es la definitiva.

De modo parejo a como la mujer personaliza más su sexo que el varón, también vive el dolor más personalmente que él. Los psiquiatras suelen decir que la enfermedad más dolorosa, con diferencia, y más difícil de soportar es la *depresión*, y que la mujer la afronta mucho mejor que el varón. A esto tal vez sea pertinente añadir que ese aguante se debe más a la *virtud* que a la *naturaleza*. La virtud es de la *esencia* humana, que es superior a la *naturaleza*. Esto parece indicar que si bien la *naturaleza* humana del varón es más fuerte que la de la mujer, la *esencia* de la mujer es superior a la del varón, seguramente porque cuando la activa la une más a su *ser personal* (retomaremos este punto en el Capítulo 8).

En síntesis, vista la corporeidad humana en sus aspectos *positivos* o en los que a primera vista parecen *negativos*, conviene concluir no sólo que «la persona no está hecha para *estar* sola: esto se ve incluso a nivel

---

[65] Algunas soluciones propuestas desde esos modos de saber son las siguientes: a) *negarlo* (no pensar en él), tal como los han postulado el psicoanálisis, la teoría del eterno retorno, el nirvana, etc. b) *desplazarlo al futuro*, tal como sugiere, por ejemplo, la teoría de la reencarnación; etc.

[66] Cfr. POLO, L., «El sentido cristiano del dolor», en *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 207ss; PANIKER, R., *Humanismo y cruz*, Madrid, Rialp, 1963.

[67] Cfr. por ejemplo: EMMERICH, A.C., *La amarga pasión de nuestro Señor Jesucristo*, Madrid, Sol de Fátima, 1985.

[68] «Y (Dios) enjugará toda lágrima de sus ojos; y no habrá ya muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor», *Apoc.*, XXI, 4.

biológico»[69], sino también que la persona de ninguna manera puede *ser* sola, y eso se capta ya al centrar la atención en el *cuerpo* humano, apertura manifestativa en todos sus miembros al mundo, a los demás y, en último término, a Dios.

9. Aclaraciones a los problemas mente-cuerpo

El cuerpo humano no es la persona humana. Ésta puede existir sin cuerpo. Pero no por ello el cuerpo humano es irrelevante, entre otras cosas porque el pensar racional humano es imposible sin el cuerpo, ya que, como se sabe, el inicio del pensar, la abstracción, parte de los sentidos. A la par, como la voluntad sigue a lo conocido por la inteligencia, sin cuerpo, no hay querer voluntario. Por tanto, en la presente situación el cuerpo es el *requisito* indispensable para que la persona eleve las potencias superiores del alma o las personalice, es decir, las *esencialice.*

Cuando la persona humana es creada, se apropia de un cuerpo humano, de una *vida recibida* (la célula recibida de los padres biológicos en el primer instante de la concepción). La persona no inventa su cuerpo, sino que lo acepta. Al aceptarlo le añade desde la vida personal la capacidad de personalizar (*esencializar*) la vida recibida formando así la *vida añadida.* La persona no forma o construye el cuerpo, sino que lo recibe, lo da por *hecho* (aunque también por hacer, en el sentido de apto para desarrollarlo). Tampoco lo piensa o lo atraviesa de luz mediante la inteligencia, porque el cuerpo es ajeno al pensar y, además, inicialmente la inteligencia es pura potencia que no piensa nada. Más aún, cuando se activa la inteligencia, ésta no conoce al cuerpo humano tal como éste es, o sea, en su concreción, vida, estado, peculiaridades... En efecto, la inteligencia no conoce el estado de su cuerpo por abstracción, porque el cuerpo es externo al conocer abstractivo o intencional. Abstraer indica universalizar. Pero es claro que yo no puedo conocer mi cuerpo como mío tal como está en su estado actual si lo universalizo. Universalizar el cuerpo humano es formar el abstracto de «cuerpo humano» y este objeto pensado se refiere a todo cuerpo humano, no exclusivamente al mío.

El pensar racional no puede conocer la vida corpórea de su propio cuerpo, porque objetivar el cuerpo no es conocerlo como vivo y real, sino hacer ideas de él, pero ya sabemos que las ideas son ideales, no vi-

[69] Cfr. Yepes, R., *op. cit.*, 184.

tales o reales[70]. No obstante, es claro que conocemos al propio cuerpo tal como vive. Por eso es pertinente indicar que ese conocimiento no depende de la *razón*, sino de una instancia superior a ella que ilumina la *naturaleza* humana. Se trata de la *sindéresis*, una palabra inusual en nuestro vocabulario, pero apta para designar la realidad a la que remite, porque para su descubridor indica la *crispa del alma*[71], y para otros «atención vigilante»[72]. Con todo, aunque la sindéresis ilumina *en cierto modo* mi corporeidad, no la ilumina por completo. En efecto, no conozco, por ejemplo, el modo de proceder de las funciones vegetativas (nutrición, reproducción celular, desarrollo) cuando éstas se ejercen, es decir, constantemente. Si la *sindéresis* conoce *hasta cierto punto* la corporeidad humana, no hay inconveniente en hacer equivaler la sindéresis al *alma*[73], pues el alma no sólo vivifica al cuerpo, sino que, por ser cognoscitiva, lo ilumina. Sin embargo, el que no lo conozca enteramente indica que el poder vivificador del alma respecto del cuerpo tampoco es pleno. Por eso es explicable la *muerte*. Si el cuerpo es asistido siempre por el alma hasta la muerte, ello indica que el cuerpo es constantemente iluminado, aunque –es pertinente insistir– hasta cierto punto, o sea, que el cuerpo no carece de luz, de verdad, de sentido.

Hay que distinguir, pues entre cuerpo *vivo* y cuerpo *objetivado*. Al primero lo conoce la *sindéresis*; al segundo, el pensar abstracto de la *razón*. Pues bien, del mismo modo que el cuerpo propio como vivo es incognoscible por abstracción, porque el cuerpo es externo a ese modo de pensar, ese pensar es ajeno al propio cuerpo vivo, porque ni lo ilumina

---

[70] El *cuerpo* humano vivo es una *concausalidad* de *materia*, *forma*, *eficiencia* y *orden*, pero no se reduce a esa concausalidad cuadruple, porque no se reduce al cosmos. Si se redujera a él, no sería cuerpo *propio*, sino perteneciente al orden cósmico. Ello indica que el cuerpo humano es ininteligible sin el *alma* humana que lo vivifica y de la que depende. Al alma se la puede llamar *sindéresis*. Por lo demás, el conocimiento intencional (según objeto pensado) no conoce ni siquiera las causas físicas como tales, pues las causas son concausas y en constante movimiento, mientras que el objeto pensado es uno y está detenido. Dada su fijeza, ese nivel cognoscitivo no conoce al propio cuerpo como vivo, sino al cuerpo objetivado, es decir, la anatomía o fisiología humana. En efecto, abstraer del propio cuerpo indica universalizar, pero un dolor de muelas universalizado no duele. La idea de dolor no duele como tampoco el fuego pensado quema. Recuérdese la crítica de Aristóteles a Platón: la idea de caballo no engendra caballos.

[71] Tomás de Aquino atribuye este descubrimiento a San Jerónimo. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia*. Intr., trad. y notas de A.M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Pamplona, servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

[72] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 294.

[73] «La realidad del alma es el hábito innato de sindéresis», POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 276, nota 39.

ni lo puede hacer[74]. Por eso es imposible que el pensar sea corpóreo y que lo pensado, las ideas, también lo sean (a pesar de que algunos las han postulado como segregados neuronales, interconexiones cerebrales, la totalidad del cerebro, etc.). El cuerpo, máxime el cerebro, no aparece al pensar. Si apareciera no se pensarían mesas, sillas, perros o gatos, sino sinapsis, inhibiciones, axones, dendritas, etc. Y además, confundiríamos las inhibiciones, sinapsis, etc., con sillas, mesas...

En este sentido se puede decir que el propio cuerpo es humilde, pues no se inmiscuye en el pensar, sino que se oculta. Permite abstraer, pensar, pero no pasa factura, es decir, no comparece en lo pensado. El cuerpo es imprescindible para abstraer (pensar), pero el objeto pensado que presenta el abstraer prescinde del cuerpo. ¿Para qué? Sencillamente para advertir que el pensar no es corpóreo. Y si no lo es, buscar el pensar en lo corpóreo es, sin más, una pérdida de tiempo. En el cerebro se pueden localizar áreas que se asocien con figuras imaginadas al imaginar, con recuerdos sensibles, con proyectos concretos de futuro, con movimientos (cara, boca, manos, etc.), pero tales áreas, ni son lo imaginado, memorizado, proyectado (que son formas sin materia), ni movimientos (que son eficiencias del resto del cuerpo), ni, con mayor motivo, pensamientos (que son formas universales sin materia). Para expresar objetos pensados usamos no sólo las neuronas, sino también la cara, la boca, las manos, pero ninguna idea es un área cerebral ni parte de ella, como tampoco es un gesto, una voz, unos signos. Sin el cerebro, soporte orgánico de los sentidos internos (sensorio común, imaginación, memoria y cogitativa), sería imposible abstraer, pero abstraer no es nada cerebral, y menos todavía lo es la idea abstracta: ¿cómo un abstracto universal va a ser una realidad material concreta?

Entonces, ¿qué pasa si falta el cuerpo, es decir, si éste muere? Pasa que no se puede abstraer. Esto no indica que no se pueda conocer de ninguna otra manera, pues es claro el conocer humano no se reduce a la abstracción[75]. Más aún, si el conocer abstractivo es *limitado*, morir sig-

---

[74] El intento de dar razón de la propia corporeidad desde el conocimiento intencional está abocado al fracaso, es decir, a la perplejidad. Además, ese intento por intentar someter el conocer intencional a unas exigencias que éste no puede cumplir lo fuerza y tergiversa. Esto se puede corroborar en el intento de SPAEMANN, R., *Personas*, Pamplona, Eunsa, 2000: *La intencionalidad*, pp. 65 ss. La salida a este atolladero que algunos filósofos de los ss. XIX y XX han propuesto es la de distinguir entre *conocimiento objetivo* y *subjetivo*.

[75] El conocimiento de los hábitos adquiridos, el de los innatos y el conocer personal no se pierde tras la muerte, porque ninguno de ellos es conocer abstractivo.

nifica *abandonar necesariamente ese límite*, es decir, rebasarlo. Entonces ¿morir es un premio? No puede ser sino un castigo, porque perdemos el cuerpo y el conocer racional que parte de él. Y ¿por qué se castiga al cuerpo en vez de castigar a la razón, a la voluntad o a la misma persona? Por fortuna para unos se castiga sólo al cuerpo, que es lo inferior en nosotros, y más vale perder lo inferior que lo superior, aunque esto (como se ha visto en el Capítulo 1) también lo pueden perder otros en buena medida. También hemos aludido a que el dolor moral y personal siempre son superiores al corpóreo. Ahora bien, ¿por qué este castigo no merecido? Si el abstraer es requisito del cuerpo, su pérdida debe ser referida a la corporeidad; ¿qué culpa tiene el cuerpo humano? Si la persona humana ni crea, ni forma o inventa su cuerpo humano, sino que lo acepta o recibe de sus padres por generación, la deficiencia corpórea es heredada. Si nuestro cuerpo muere es porque también murió el de nuestros antepasados. ¿Por qué esa muerte en todos los hombres? Porque ya se ha indicado que cada alma no logra vivificar por entero su cuerpo. Y esto, ¿a qué es debido? No se puede saber de modo natural, pero ya se dijo que el mal no se puede conocer sencillamente porque es ausencia de conocimiento. La muerte es un mal, una falta de sentido. Sin embargo, se puede saber por Revelación: ese mal es debido al pecado de origen.

Cualquier mal que le adviene al cuerpo radica siempre en disfunciones vegetativas. Si la sindéresis pudiera arrojar luz (dotar de sentido y evitar la pérdida de sentido) sobre las funciones vegetativas, el cuerpo humano no moriría[76]. ¿Por qué no puede hacerlo? Porque entre ella y el cuerpo media la razón, y ya se ha visto que el comienzo cognoscitivo de la razón, la abstracción, prescinde por completo de arrojar luz sobre la propia corporeidad. Ello parece indicar que si la sindéresis conociera directamente el cuerpo sin mediar la abstracción, el cuerpo no moriría. En suma, si bien el conocer objetivo (abstraer) no se corresponde con la propia corporeidad, el alma sí, aunque no enteramente, porque entre ellos media el pensar. Con la muerte se deja el cuerpo y se deja de abstraer, aunque no de *ser*, porque lo propio del cuerpo y del pensar es el *tener*, no el *ser*. El tener (ideas o cosas a la mano) favorece el poder, las

[76] Las mujeres son de ordinario más longevas que los varones. Seguramente el motivo principal de ello radica en que su sindéresis está, como se verá en el Capítulo 8, más unida a su cuerpo que en el caso de los varones, es decir, el alma de la mujer está más pendiente de su corporeidad, y arroja más luz sobre él. Ello indica que la sindéresis o alma de la mujer es superior a la del varón. Con ello no se quiere decir que como persona la mujer sea superior al varón, pues tanto la persona de la mujer como la del varón se distinguen realmente, por superioridad, de la sindéresis o alma humana.

posibilidades. Con la muerte se pierden esas *posibilidades* (como declara Heidegger), pero no el *ser* (como él olvida).

El alma posee *según* el cuerpo, aunque no *del* cuerpo; posee *según* la vida corporal, pero no *de* la vida corpórea. El pensar tampoco posee el cuerpo, sino *según* objetos pensados (no *de* tales objetos); si bien no los posee sin la mediación del cuerpo. Si la descripción del alma como «forma del cuerpo» fuera enteramente adecuada, el cuerpo no moriría, porque no cabe una forma sin materia, y a la inversa. De manera que el alma es algo más que forma, o, en rigor, no es forma como *causa* formal, sino *vida*, y lo es en especial para las facultades espirituales y, derivadamente, *menos vida* para el cuerpo. Si el cuerpo es requisito *para* el pensar y, derivadamente, *para* el querer, y el crecer de estas potencias es *para* el alma, el cuerpo es *para* el alma, no a la inversa. De modo que la descripción «*forma corporis*» no es del todo apropiada, porque no manifiesta esta finalidad sino la inversa. Sin esta finalidad, el fin del cuerpo, por ser material, sería el fin del universo, el orden cósmico. Pero es claro que no es así, porque cualquier gesto del cuerpo humano, aún siendo compatible con dicho orden, desborda su sentido.

El alma (*sindéresis*) vigila el cuerpo y a las potencias de éste; vigila asimismo sus propias potencias: la inteligencia y la voluntad; es «el pastor» de ellas, pero no del *ser* extramental (como propone Heidegger), porque éste no depende de ella. El hombre es «el pastor» del mundo a nivel de las facultades superiores (inteligencia y voluntad). Con ellas el hombre «pastorea» de la *esencia* de la realidad física, y de los asuntos artificiales que, aprovechando el mundo, produce la acción humana. No es «pastor» del mundo por su alma o sindéresis, sino por algo inferior a ella: merced a su *razón*, a sus hábitos racionales adquiridos, y a su *voluntad*, sus actos y virtudes. La *persona* humana no es el «pastor» del mundo, de las demás personas o de Dios. Sólo «pastorea» su *esencia* y la de las demás personas. Tampoco es «pastor» de sí misma como persona. A nivel de *acto de ser* personal, sólo Dios es el «pastor» de cada persona[77]. De ella depende la docilidad al guía.

* * *

Lo dicho acerca del cuerpo humano en este Capítulo obedece en exclusiva a describir sus características en la *presente situación* humana. En esta tesitura, y como se ha advertido, entre nuestro cuerpo y nuestro

[77] Como, por lo demás, declara el *Salmo* XXIII, 1.

pensamiento existe una barrera de tal calibre que con el pensar no podemos atravesar de sentido enteramente nuestra corporeidad. En efecto, Por eso, nuestro cuerpo está desasistido en buena medida de sentido, y también por eso, es posible la muerte; con ella nuestro pensamiento abandona el cuerpo.

Sin embargo, si se acepta la Revelación, la presente situación corpórea humana no fue así al *inicio* de la humanidad, ni será tampoco la *definitiva* al fin de los tiempos. En efecto, el primer hombre atravesaba de sentido personal su cuerpo, por eso la inmortalidad propia de sus potencias espirituales redundaba en él y éste no moría. Por otra parte, tras la resurrección de los muertos al final de los tiempos, el cuerpo humano volverá a ser atravesado de sentido por el conocimiento humano y, además, la gloria de la elevación personal redundará sobre él. No cabrá, pues, posibilidad de morir.

CAPÍTULO 6

LAS FACULTADES SENSIBLES HUMANAS

La noción de *facultad* es un descubrimiento de primera magnitud, propio de la filosofía antigua y muy desarrollado en la medieval. Sin embargo, tras atravesar diversas vicisitudes en la moderna, se ha puesto en tela de juicio –cuando no negado explícitamente su existencia– en la contemporánea. En efecto, la filosofía moderna centró su atención en la oposición entre *sujeto-objeto*, confrontación que dicha filosofía intenta superar para llegar a la totalidad del saber. Pero en ese antagonismo se olvida no sólo la facultad, sino también los *actos* y los *hábitos* cognoscitivos. La deuda que la filosofía contemporánea heredó de la moderna en este punto es patente, aunque sus intentos de vinculación entre sujeto y objeto discurran por otros cauces –más voluntaristas– que la moderna.

Pues bien, en este Tema no sólo se intenta recuperar la noción de *facultad*, sino también indicar que existen *pluralidad* de ellas con soporte orgánico, que la distinción entre ellas es *jerárquica* y que, además, en nosotros presentan distinciones *esenciales* respecto de los animales.

1. ¿QUÉ SON LAS FACULTADES SENSIBLES?

En las publicaciones recientes sobre el hombre es usual subrayar las *semejanzas* que existen entre los animales y el hombre a nivel somático, e incluso a nivel psíquico, hablando incluso de la personalidad de los monos, de la psicología de la polilla... Sin embargo, teniendo en cuenta esas similitudes (ineludibles sobre todo en algunos ejemplares...), lo que aquí se intenta resaltar es el *carácter distintivo* de la *naturaleza* hu-

mana respecto de la de los demás seres vivos, en especial, la de los animales superiores con los que más afinidades se perciben (teníamos muchas más con los homínidos que ya desaparecieron). Como es obvio, si encontramos esas diferencias, y no sólo de *grado*, sino *radicales* a todo nivel, ello supondrá una ampliación de la tesis clásica según la cual el hombre se diferencia de los animales exclusivamente por la razón[1].

En el Capítulo precedente hemos tenido ocasión de comprobar suficientemente que la distinción que se busca entre el hombre y los animales se da de modo claro en el *cuerpo humano*. En esta Lección proponemos descubrir la distinción atendiendo a las *funciones y facultades sensibles*. En la siguiente, la rastrearemos en las dos *potencias espirituales* humanas: *inteligencia* y *voluntad*. En la III Parte saldrá a relucir el carácter distintivo de lo humano respecto de los animales a raíz del estudio de las *manifestaciones* humanas. Y en la IV Parte, por último, atenderemos a lo que distingue al hombre de los demás seres vivos en cuanto que cada uno es una *persona*, esto es, teniendo en cuenta lo *radical* de cada hombre que lo constituye en un *acto de ser* distinto de los demás hombres.

La vida que vivifica a un ser vivo es *una*, decíamos en el primer Capítulo, pero no se manifiesta por igual en todas las acciones o facetas del viviente. Se muestra distinta también en cada parte de su organismo. Ello implica que en el ser vivo existen unos *principios* que diversifican el *único núcleo* vital en sus *manifestaciones*, estando éstos, no obstante, en correlación con aquél. A tales principios de operatividad diversa se les denomina desde antaño *potencias* o *facultades*.

Una *potencia* o *facultad* es una *capacidad de obrar*. Nótese que las facultades no son el *sujeto* último del obrar, sino el *principio* a través del cual obra tal sujeto. No es, en último término, la facultad la que opera, sino el sujeto a través de la facultad. No es, por ejemplo, la vista quien ve, ni la memoria quien recuerda, ni la razón quien entiende, porque ninguna facultad es un *quién*, sino que es, en último término, *cada* hombre quien ve a través de su vista, quien recuerda a través de su memoria, quien entiende a través de su razón, etc. En este sentido las fa-

[1] Recuérdese la definición clásica: «el hombre es un animal racional». Según ésta tesis se tomaría lo «animal» como el *genero*, es decir, lo común al resto de los animales, mientras que lo «racional» sería la *diferencia específica*, lo distintivo humano. Sin embargo, aquí se mantiene que el hombre se distingue de los demás animales completamente, no sólo por ser *persona*, sino en todas y cada una de sus funciones y facultades de su *naturaleza*, por tanto, no sólo en su *esencia* y potencias inmateriales (razón y voluntad), sino también en las corpóreas.

cultades son *instrumentos* naturales de cada persona humana. En rigor, son los cauces diversos a través los cuales una persona *acepta* a las demás y al mundo y *manifiesta* algo de sí. Son, pues, *para* la *aceptación* y *donación* de la *persona.*

Pues bien, en el hombre existen múltiples *potencias* o *facultades*, y la suma o la totalidad de ellas no se identifica con el *alma* o principio de la *vida* humana. El *alma* humana no se reduce a la totalidad de sus *potencias*, porque no es lo mismo la *raíz de la vida* que los diversos *principios de obrar* en que ésta se manifiesta. Si fueran lo mismo, el alma obraría siempre en todas sus facetas. Pero es claro que no sucede así. No siempre se está actuando. En efecto, en el sueño, por ejemplo, casi nunca pensamos, y ciertamente nunca queremos con la voluntad, por eso no somos responsables de los deseos soñados, y sin embargo, siempre que soñamos estamos vivos. Las *potencias* son las que permiten que unas veces actuemos y otras no. Se pueden comparar al interruptor de la luz, que unas veces da paso a la corriente eléctrica para que se encienda la bombilla y otras no. Hay que poner, por tanto, las *potencias* entre los *actos* y la vida o el *alma.* La *pluralidad* de potencias en el alma (la visiva, la auditiva, la inteligencia, etc.) se nota merced a los distintos *actos* u operaciones que de ellas nacen (ver, oír, pensar, etc.); a su vez, la diversidad de los actos se percibe por los distintos *objetos* propios de esos actos (colores, sonidos, ideas, etc.).

Por otra parte, en las potencias del alma existe un *orden* manifiesto, aunque no completo, entre unas y otras. Ese orden es *jerárquico*, siendo unas potencias superiores a otras. De modo que las inferiores nacen de las superiores y tienen a aquéllas como a su fin. No es, por ejemplo, el pensar para imaginar y éste para ver, sino a la inversa. Por eso, hay que guardar la vista, cribar lo que se ve, pues de lo contrario se educa o formaliza poco la imaginación; y si eso sucede, se piensa poco. La jerarquía se manifiesta porque las superiores pueden más que la inferiores, pues alcanzan precisamente aquello que no podían ni sospechar las inferiores. Siguiendo con el ejemplo precedente, al imaginar conocemos proporciones, sucesiones, símbolos, etc., que la vista no percibe, y los conocemos, además, sin que esos objetos particulares estén presentes en la realidad externa; al pensar conocemos lo universal, asunto que no puede la imaginación. En la diversidad de potencias humanas la inferior *sirve* a la superior y la superior *favorece* a la inferior. Es pertinente descubrir ese orden, pues de lo contrario no nos podremos comportar *de acuerdo con* nuestra *naturaleza* humana, que no es caótica, sino con bastante armonía.

Si la totalidad de las potencias fuera la misma *alma* o *principio vital* humano, las diversas potencias tendrían en propiedad no sólo ver, oír, etc., sino también estar vivas, lo cual es falso, porque ninguna potencia se vivifica a sí misma. Lo que da vida a todas las facultades es un *único principio vivificador*, que no es otra cosa que el *alma*. A la par, si fuese lo mismo el alma que la suma de las potencias, éstas no tendrían un sujeto común en el que inherir, y dado que son *potencias*, es decir, *principios de operaciones* que de entrada no actúan, ninguna de ellas se actualizaría, es decir, ninguna se pondría en marcha por sí sola. Además, la conexión, subordinación, orden, de unas y otras no tendría razón de ser, o sería accidental, pero es evidente que guardan relación ordenada entre ellas, y la relación que las une es de *dependencia* o *subordinación* de las inferiores respecto de las superiores. Con todo, el orden no es completo, pues caben «rebeldías» en las inferiores respecto de las superiores[2], y también «dictaduras» de las superiores respecto a las inferiores[3]. Lo conveniente, en cambio, es que las superiores gobiernen a las inferiores –como aconsejaba Aristóteles– con imperio político, no despótico, y que las inferiores sirvan a las superiores no servil o mecánicamente, sino con docilidad.

Las *facultades o potencias* no se reducen a los *órganos*. Aunque existe una estrecha relación entre ambos, no hay que confundir el soporte orgánico de la facultad con la facultad entera. Así, por ejemplo, la facultad de la vista no se reduce al ojo (más el nervio óptico y parte del cerebro), o si se quiere, la facultad no se agota en organizar los componentes somáticos de la visión (retina, córnea, bastoncitos, cristalino, uno de los pares craneales del bulbo raquídeo, etc.), sino que da *para más*. ¿Para qué? Precisamente para poder ver, o no ver, según los casos. Pero el *acto de ver* no es retina, córnea, bastoncitos, cristalino, etc., ni la suma de todos esos componentes, porque el ver no se ve, esto es, no es corpóreo, físico o biofísico, mientras que tales elementos sí lo son. Ello indica que la facultad es un *sobrante de vida* respecto de su función de vivificar su órgano. El acto de ver, por seguir con el aludido ejemplo, depende de lo que *sobra* de vida en la facultad de la vista que no se agota vivificando y organizando al ojo.

---

[2] «Entre la ejecución de un acto terrible y su primer impulso, todo el intervalo es como una aparición o una horrorosa pesadilla. ¡El espíritu y las potencias corporales celebran entonces consejo, y el estado del hombre, semejante a un pequeño reino, sufre entonces una especie de insurrección», SHAKESPEARE, *Julio César*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 182.

[3] Se da dictadura, también en las potencias humanas, cuando «los que mandan no obedecen sino a la voz del mando, pero no a la del afecto», Angus, SHAKESPEARE, *La tragedia de Macbeth*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 537.

A todas las facultades sensibles animales y humanas les ocurre lo mismo: además de vivificar su órgano, les *sobra* vida para realizar sus *actos* propios no orgánicos. Lo cual indica que la facultad es *más* que el órgano, y que sus actos no son orgánicos. Si todas las facultades sensibles tienen esa constitución, ¿qué las diferencia entre sí?, ¿acaso el órgano? No sólo ni principalmente, porque el órgano es pasivo, pues recibe la activación de su facultad. De modo que la raíz de la distinción entre las potencias o facultades debe estar en ellas mismas más que en sus órganos. En efecto, las potencias sensibles se distinguen entre sí precisamente por la medida de ese *sobrante* o *más* de vida que salta por encima de las necesidades orgánicas. Unas potencias son *más* que otras en la medida en que aquél *principio* que organiza y vivifica el órgano sobrepuja respecto de su papel de estructurar, vivificar, u ordenar lo orgánico. En la medida en que tal principio dé para *más*, es decir, en que *sobre* con relación a la ordenación corpórea de su soporte orgánico, una facultad es superior a otra[4]. A ese añadido se puede llamar filosóficamente «sobrante formal»[5], e indica que hay más causa formal que la que se emplea informando una causa material.

Potencias o facultades son, pues, los *principios próximos potenciales* de las diversas *operaciones* que pueden ejecutar los seres vivos. «Principios» indica que son el origen de donde nacen tales *actos*. « Próximos» señala que no son como la vida, principio *remoto*, sino cercanos a ejercer determinados actos. «Potenciales» indica que no siempre actúan, sino que hay alternancia entre el actuar y el omitir la actuación. No conviene que actúen siempre, porque cansan y deterioran al órgano, y ya se sabe que «el arco mucho tiempo armado, peligra de quedar flojo o ser quebrado»[6]. Por su parte, que sean principios «de operaciones» insinúa que cada una ejerce distintos *actos*[7].

---

[4] Que ese principio sea en unos casos *más* capaz que en otros también se manifiesta en la misma organización del órgano, pues no es la misma complejidad la que presenta, por ejemplo, el cerebro que la que se da en el ojo, o la que se comprueba en éste órgano que la que se da en el del tacto.

[5] Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1987, lec. 7, epigrafe, 3.

[6] CORREAS, G., *op. cit.*, 255.

[7] Los *actos*, a su vez, se distinguen unos de otros por los *objetos* a los que tales actos se refieren. Así, el acto de ver se distingue del de oír, imaginar, pensar, etc., porque capta *colores* y no sonidos, ni imágenes, ni conceptos, etc. La distinción entre actos y objetos de una y otra potencia, e incluso dentro de una misma potencia es siempre *jerarquía*. Así, los actos de la vista son más actos, más cognoscitivos, que los del oído. Y correlativamente, los colores son más objetos, más formales (permiten conocer más), que los sonidos. A la par, con colores claros se conoce mejor que con oscuros, y con sonidos mediales de la escala acústica más que con los muy agudos o graves.

2. La jerarquía entre las distintas facultades sensibles

Si se compara ese *sobrante* aludido de las diversas facultades, se nota que es él el que garantiza la superioridad de unas potencias respecto de otras. Las facultades están ordenadas entre sí, y también sus órganos. El *orden* entre las facultades, y consecuentemente entre sus órganos, lo marca la *jerarquía*. Se patentiza este orden porque las superiores son más capaces que las inferiores; por ejemplo, porque conocen más. También, por la *dependencia* de unas potencias respecto de otras, de las inferiores respecto de las superiores. Por ejemplo, del sentir –*sensorio común*, en lenguaje aristotélico, *percepción* en denominación actual– dependen los *sentidos externos*, pues en rigor no se ve, oye, etc., si no se siente que se ve, oye, etc.[8]. La dependencia implica, pues, una *subordinación* de las potencias inferiores a las superiores. Ejemplificando de nuevo: los apetitos sensibles (deseo de comer, beber, etc.) están sometidos a la voluntad (por eso no comemos cualquier cosa y a cualquier hora, sino lo que conviene y cuando es oportuno y queremos).

La escala jerárquica entre las potencias humanas tiene en la cúspide de la pirámide a la *inteligencia* y *voluntad*. Todas las facultades sensibles están subordinadas a ellas, pues están en función de ellas. Hay que mantener, en consecuencia, que los *sentidos* y *apetitos sensibles* existen en el hombre no de modo enteramente independiente o autónomo, sino en función de la razón y voluntad. En todas las potencias del alma humana se da, pues, un *orden*, y éste lo marca la *dependencia*. *Dependencia* implica *subordinación* de las inferiores a las superiores, puesto que las superiores tienen en cuenta lo logrado por las inferiores y añaden *más*. ¿Más qué? Más *conocimiento*, o más *deseo*, según las potencias de que se trate. Señalaban los medievales no sólo que las potencias inferiores *nacen* de las superiores, sino también que las superiores son el *fin* de las inferiores[9].

Es aceptado por la mayor parte de pensadores el distinguir, de menos a más, entre cuatro grupos de potencias humanas (que no cuatro

---

[8] Así, la facultad de *ver* depende de aquélla por la que *sentimos* que vemos, porque si no notáramos que vemos, de nada serviría ver. La vista nace, por tanto, del *sensorio común* o percepción sensible, asunto que se echa de ver hasta en el soporte orgánico (el nervio óptico y el ojo nacen de una parte del cerebro –sede del sensorio común– a través de uno de los doce pares craneales del bulbo raquídeo).

[9] A su vez, los *actos* de unas funciones o de unas facultades son *más actos* que los de las otras. *Más* en los actos cognoscitivos indica precisamente más *conocimiento*; en los apetitivos, deseo más intenso. Si los *actos* u *operaciones* de unas potencias son más perfectos que los de las otras, ello indica que las *facultades* o *funciones* de donde tales actos nacen serán más perfectas unas que otras.

potencias), a saber: las *vegetativas*[10], las *locomotrices*[11], las *sensitivas*[12] y las *intelectivas*[13]. A la par, en las sensitivas e intelectivas se pueden distinguir, dos géneros: *cognoscitivas* y *volitivas*. Por ello, en las sensitivas hay que distinguir entre *cognoscitivas sensibles*[14] y *apetitivas sensibles*[15]. Y, del mismo modo, en las intelectuales hay que discernir entre *entendimiento* y *voluntad*. Dentro de las cognoscitivas sensibles se pueden distinguir, a su vez, dos subgrupos: los *sentidos externos*[16] y los *internos*[17]. Distinción a la cual siguen también dos tipos de apetitos sensibles: el *apetito concupiscible*[18] y el *irascible*[19], todo ello en terminología clásica.

La clasificación de las potencias y funciones humanas que pasa por tradicional (aunque se podría dotar de añadidos), distingue, de menos a

---

[10] *Potencias vegetativas* son aquéllas en las que se encauza la vida vegetativa. Las únicas de que están dotados los vegetales, y son la *nutrición*, el *desarrollo* y la *reproducción*.

[11] *Potencias locomotrices* son las propias de los animales y del hombre que permiten el movimiento o la *conducta* y el *comportamiento* respectivamente.

[12] *Potencias sensitivas* son aquéllas que manifiestan la vida sensitiva. De ellas están dotados los animales, aunque no todos los animales posean todas las potencias sensitivas y en el mismo grado. Se dividen en *cognoscitivas* y *apetitivas*.

[13] *Potencias intelectivas* son potencias espirituales humanas que permiten conocer y querer de modo superior al conocimiento y al deseo sensibles. Son dos: la *inteligencia* y la *voluntad*.

[14] *Potencias cognoscitivas sensibles* son las permiten conocer sensitivamente. De esa dotación disponen los animales y también el hombre. Pero no todos los animales las tienen todas y tampoco en el mismo grado. El hombre en cambio, dispone de todas ellas, y de modo distintivo a los animales. Se distinguen dos grupos: los sentidos *externos* y los *internos*.

[15] *Potencias apetitivas sensibles* son aquéllas que permiten desear a los animales y al hombre bienes sensibles. No se dan, sin embargo, por igual en los animales y en el hombre. Los pensadores clásicos las describen como la tendencia o deseo sensible que sigue al conocimiento sensible. Se distinguen dos: el apetito *concupiscible* y el *irascible*.

[16] Los *sentidos externos*, propios de animales y humanos, son aquellos que permiten conocer asuntos sensibles existentes en la realidad física. Se suelen distinguir cinco, tres inferiores: *tacto*, *gusto*, *olfato*; y dos superiores: *oído* y *vista*.

[17] Los *sentidos internos*, también propios de los animales superiores y del hombre, son aquéllos cuyo objeto es interno a la sensibilidad, no al cuerpo. Ello implica que no son estimulados por el medio externo. Estos sentidos permiten conocer asuntos sensibles ausentes en la realidad física. Se distinguen dos grupos: el inferior, que es el *sensorio común*, y los superiores, que son tres, *imaginación*, *memoria* y *cogitativa* (*estimativa* en los animales). En el hombre todos ellos se llaman *intermedios*, porque, por una parte, conectan con los sentidos inferiores (los externos), y, por otra, con ellos se une la razón.

[18] El *apetito concupiscible* es el deseo de un bien sensible presente o el rechazo de un mal sensible presente. Sigue a lo conocido por los sentidos externos. Desde el psicoanálisis, se le denomina *impulso de placer*.

[19] El *apetito irascible* es el deseo de un bien sensible ausente o la aversión a un mal sensible ausente. Sigue a lo conocido por los sentidos internos. Desde la psicología de Freud se le denomina *impulso de agresividad*.

más, las siguientes: dentro de las vegetativas tres funciones: *nutrición*, *reproducción* y *desarrollo*. En los sentidos externos, cinco facultades: *tacto, gusto, olfato, oído* y *vista*. En los internos, cuatro: *sensorio común* o *percepción sensible*, *memoria*, *imaginación* y *cogitativa* (llamada *estimativa* en los animales). Dentro de las apetitivas sensibles, dos: *apetito concupiscible* y *apetito irascible*. En las *locomotrices* no suelen establecerse distinciones, aunque son patentes. Por último, en las intelectivas, dos: la *voluntad* y la *inteligencia*. Dicho esto, que es una somera exposición de la índole y jerarquía de las facultades humanas y que se registra esquemáticamente en el cuadro del Apéndice nº 6, pasemos ahora a investigar nuestro propósito, a saber, el *carácter distintivo* de las funciones y facultades sensibles humanas respecto de las animales en cada uno de sus niveles.

3. La distinción entre las funciones animales y humanas a nivel vegetativo

Si vida y alma son equivalentes, las plantas y árboles también tienen un alma. De manera que llamar «animado» a un bosque no es una metáfora literaria[20], sino una realidad básica. Lo que pasa es que se trata de un alma peculiar, muy distinta –por inferior– de la sensible y, por supuesto, que la humana. La vegetativa está conformada exclusivamente por tres funciones: *nutrición*, *reproducción celular* y *desarrollo*.

Como es sabido, la vida vegetativa es un *movimiento vital* que transforma en su propia vida lo inerte (*nutrición*), reduplica su propia vida (*reproducción* celular) y desarrolla su vida especializándola en determinadas funciones (*desarrollo*)[21]. No es la vida vegetativa una *acción-reacción* como los movimientos físicos, tal como se da, por ejemplo, en el impulso que recibe una pelota de tenis al ser golpeada por la raqueta

---

[20] Cfr. W.F. Florez, *El bosque animado*, Madrid, Espasa Calpe 27ª ed., 2001, cap. 1.

[21] Las funciones vegetativas no son un *movimiento transitivo* como los de la realidad física, sino un *movimiento vital, intrínseco* («praxis»), que se posee en propiedad, y es lo que permite distinguir al ser vivo del ser inerte; esto es, a las *naturalezas*, entendidas tal cual las caracterizaban los medievales, a saber, como *principio intrínseco de operaciones*, de las *sustancias*, que son inertes. Sin embargo, el que la vida implique movimiento en propiedad no lleva a interpretar la vida como un *fundamento* aislado e independiente, sino más bien al contrario, como *apertura*. En efecto, la vida vegetativa indica más bien cierto control sobre los propios actos, pero no ensimismamiento o aislamiento respecto de las demás realidades, sino apertura controlada a ellas.

del jugador, sino una *incorporación* de lo externo a sí, transformándolo en su propia vida, y sacando de ello más vida[22]. Las *funciones vegetativas* son las que tienen por objeto el mismo *cuerpo*, siendo éste vivificado por el *alma* a través de ellas. Se trata de tres funciones *jerárquicamente* distintas vinculadas entre sí por una neta *subordinación* de la inferior a la superior.

Lo propio de estas *funciones* es que su fin permanece en el propio ser vivo, no en algo externo. En eso tales funciones se distinguen de los demás movimientos de la realidad física inerte, pues éstos últimos son procesuales, *transitivos*, y terminan en algo externo (ej. escribir, pintar, cocinar, etc.). Un *movimiento transitivo* no posee en sí el *efecto* o término de la acción. Al serrar, –el ejemplo es de Tomás de Aquino–, mientras dura tal acción, no se posee la madera serrada, y cuando se posee el efecto de la acción, la madera cortada, de la acción no queda ni rastro; no se sigue serrando. Al construir –ejemplo de Aristóteles– no se tiene todavía la casa edificada, y cuando se termina el edificio se cesa de edificar. Al pintar un lienzo, el cuadro es el efecto externo, que no lo posee la acción artística de pintar. En cambio, al alimentarse el alimento se transforma intrínsecamente en vida de la propia vida.

La primera de las funciones vegetativas, la más baja, es la *nutrición*, a la que también se llama *metabolismo*. Consiste en asimilar a sí, al propio cuerpo, lo externo posible de ser asimilado. Por eso no respeta lo otro en su ser, sino que lo cambia amoldándolo en la medida que puede al modo de ser propio. En efecto, al ser asimilado, lo inorgánico es transformado, porque pasa a ser orgánico, vida de la vida del ser vivo. La nutrición *transforma* la índole de lo físico. Es decir, para que el alimento se incorpore a la vida del ser vivo debe dejar de ser la realidad inerte o viva que es. Los compuestos químicos, por ejemplo, del subsuelo en el que el árbol hunde sus raíces dejan de estar como estaban tras absorberlos, y pasan a incorporarse a la vida del vegetal; en nuestro cuerpo hay hierro, pero no en las mismas condiciones que en la realidad física, sino en mejor disposición. Lo que era meramente inerte ha pa-

[22] La vida vegetativa recibe en su propia casa, por así decir, las visitas, de tal modo que las hospeda transformándolas en un miembro más de la propia familia. Ante la recepción de lo ajeno, la vida vegetativa impone unas condiciones tan nobles, que eso externo queda modificado. Lo exterior dejará de tener la índole que tenía antes de su asimilación y adquirirá otra mejor, puesto que es mejor tener vida que no tenerla, o tenerla en mejor grado que en uno inferior. Lo externo no será meramente incorporado de modo extraño a la vida, sino *transformado* en ella misma. La vida vegetativa es, por consiguiente, una *transformación*.

sado a ser un *movimiento intrínseco*: *vida*[23]. La manzana que come una muchacha deja de ser la naturaleza vegetal que era para transformarse en la propia vida corpórea de la chica. Sin embargo, no todo se asimila por igual en la nutrición. De lo contrario la dietética estaría de más. Además, no todo se asimila. Por eso, lo que sobra se expulsa.

La *reproducción* es la actividad mediante la cual se reduplica un organismo. Como los vegetales y animales están cada uno de ellos en función de la *especie*, la reproducción es el medio por el cual estos seres vivos perviven en sus especies, es decir, el medio del que disponen para perpetuarse en el tiempo. A distinción de la nutrición, la reproducción respeta lo otro como otro, no como alimento para uno. El otro generado no se subordina a uno, como en el caso del alimento, sino que se respeta su relativa independencia, su *vida*. No se trata de una vida aislada, sino, por así decir, de una *co-vida*, y ello tanto en la reproducción asexuada (celular) como en la sexuada (animal). En efecto, el conjunto de las células de un organismo no es la sumatoria extrínseca de individuos que nada tengan que ver entre sí, sino un conjunto unitario interrelacionado ordenadamente según una clara subordinación de lo inferior a lo superior. La forma vegetativa superior en el organismo vivo es el *sistema nervioso*, pero de éste carecen los vegetales. A su vez, lo inferior nace de lo superior, tiene a éste como a su fin y es gobernado por él. Por su parte, un conjunto de animales forman su *especie*, ninguno es ajeno o superior a ella, sino que la especie se reparte entre los individuos y todos están en función de ella.

Al *desarrollo* también se le suele llamar con otros nombres: *ontogénesis*, *crecimiento*, etc. El *desarrollo* o *crecimiento* es la función central de la vida vegetativa. En sentido estricto, no consiste en un aumento de tamaño, en ser más alto, grueso, etc., sino en la operación que lleva a cabo la *distinción* orgánica. Del mantenimiento de los órganos responde la *nutrición*. De la formación de otros de la misma índole tras la maduración del precedente, la *reproducción*. De la formación de diferencias específicas en el mismo organismo se ocupa el *crecimiento* o *desarrollo*. La nutrición *mantiene* lo que había; la generación *mantiene* lo que consigue el crecimiento. Mantener el pasado es inferior –también orgánica-

[23] La materia no sufre o *padece* al ser incorporada, sino que se ennoblece. Todo ello indica que lo inerte está en función de lo vivo y no a la inversa. También es eso así en el caso del hombre: no es el hombre para lo externo, sino lo externo para lo humano. No es el hombre para el tener, sino el tener *para* el hombre. No es el hombre para el mundo sino el mundo *para* el hombre.

mente– a formar el futuro. Por eso, la nutrición y la reproducción están en función del desarrollo. El crecimiento significa que a partir de la *embriogénesis* (crecimiento diferenciado) las células vivas que se multiplican se especifican de modo diverso a pesar de que todas ellas guarden la misma información en el código genético. Así, al crecer, unas inhiben una parte de la información del código genético y activan otra. Otras, por su parte, inhiben y activan partes distintas. De ese modo contamos con células específicas para diversas funciones: óseas, musculares, nerviosas, de la piel, del pelo..., y así hasta más de 70 billones de células.

Que las funciones vegetativas se dan tanto en los vegetales y animales como en el hombre es claro. No obstante, y es lo que aquí importa resaltar, tales funciones en el hombre están vinculadas a lo *psíquico* y *personal*. Sin duda alguna que tales funciones actúan de modo espontáneo y con marcada independencia de la conciencia. Sin ello no se explicarían fenómenos tan ordinarios como la depresión, la istenia crónica o cansancio cerebral irreversible, la úlcera, la anorexia, algunas canas e incluso calvas, el envejecimiento prematuro provocado por problemas laborales, sociales, familiares, etc. El *desarrollo* es biológico, pero, por ejemplo, el que un hombre desarrolle más que otro su masa muscular por practicar tal o cual deporte no es directamente biológico constitucional, sino que depende de la libre elección de cada quien. No puede ser de otra manera si lo *natural* y *esencial* en el hombre es *sistémico*. De modo que buscar las causas de la delgadez, obesidad, nerviosismo, y un largo etc., sólo en lo corpóreo es insuficiente. Por ejemplo: actualmente se nota, y más que nunca, la necesidad de colaboración entre el buen médico que puede curar o paliar la enfermedad corpórea y el buen psicólogo o psiquiatra que puede ayudar a curar o atemperar la psíquica.

¿Se distinguen las funciones vegetativas en el hombre respecto de los animales sólo en virtud de la redundancia o refluencia –incluso inconsciente– de lo psíquico respecto de lo físico? Buena parte de la *medicina* tiende a asimilar nuestras funciones vegetativas con las de los animales. No hay, dirían, una diferencia *radical* entre ambas, sino sólo de *grado*. La *biología* defendería que se da sólo una diferencia mínima en el *código genético* humano comparado con el de algunos animales; que la organización de las funciones vegetativas del cuerpo humano parecen más complicadas que en los animales, pues coordinar al unísono tantas células, tan distintas entre sí, no parece nada fácil y no conviene relegar tal tarea al *azar*, etc. Hay animales que, obviamente, tienen más células que el hombre, los elefantes, las ballenas, pero no tan variadas, ordenadas y, sobre todo, tan potenciales (las de los animales son más sofistica-

das). La *fisiología*, asimismo, sólo mantendría entre lo vegetativo en nosotros y en los animales diferencias de *grado*, no *radicales*.

Sin embargo, si se nota que *cada uno de los animales está en función de la especie* mientras que en el hombre sucede lo contrario, a saber, que *cada hombre salta por encima de lo específico*, de modo que esto último debe estar subordinado a lo *personal*, convendría notar que en los animales *la nutrición y el desarrollo están en función de la reproducción*, mientras que en el hombre *la nutrición y la reproducción están en función del desarrollo*. Y eso es una distinción *radical*, no de grado. Por eso el hombre no termina de desarrollarse nunca, mientras que el animal está desarrollado cuando ya ha alcanzado la madurez, asunto sorprendentemente rápido en la mayoría de las especies. En el hombre siempre caben ulteriores desarrollos, pues no está cerrado biológicamente jamás. Por ejemplo, a la vejez, a un señor le puede dar por pintar, y para llevar a cabo tal actividad debe desarrollar en los dedos de sus manos una habilidad de la que antes carecía, lo cual supone biológicamente un desarrollo y especificación celular determinada.

Además, atendiendo a cada una de estas funciones por separado, también nos ofrecen distinciones. Así, la *nutrición* del animal es muy selectiva mientras que la humana es omnívora, compatible con la *libertad* humana, abierta a la totalidad de lo real. La *reproducción celular* animal genera células con una función determinada, mientras que la humana engendra células a las que llamamos *libres*: neuronas libres, otro síntoma de compatibilidad vegetativa con la *libertad* personal. El *desarrollo* humano también es distinto del animal. El del animal se determina de entrada en una única dirección. El humano de entrada es especialista en no especializarse, es decir, en ser abierto. De esa apertura corpórea a nivel vital mínimo cada persona sacará partido libremente según quiera. Todo ello son distinciones *radicales* entre el hombre y los animales a nivel vegetativo. Todas ellas miran al futuro humano, pues sin él la libertad no es posible[24].

Por muy autónomo que parezca lo vegetativo en el hombre no hay que olvidar que no *nace* el hombre de lo vegetativo, sino que lo vegetativo es recibido por la *persona* humana, y que no es el hombre *para* lo vegetativo, sino lo vegetativo *para* el hombre, y no para cualquier hombre o para la humanidad, sino para *tal* o *cual* hombre, es decir, *para una persona* humana irrepetible. Siendo esto así, y a pesar del parecido o de

[24] También por ello «una corteza bien ganada es más dulce y sabrosa que un festín heredado», DICKENS, Ch., *David Copperfield*, Barcelona, Ed. Juventud, 1962, 324.

la sintomatología general, no hay dos modos iguales, por ejemplo, de resistir o llevar las mismas enfermedades. De modo que las funciones vegetativas humanas deben ser abiertas. La cerrazón en ellas (las alergias, por ejemplo) es, a ese nivel, lo que las manías a nivel psíquico: una patología. Además, tales funciones no se presentan con cualquier apertura, sino compatible con la apertura de *tal* o *cual* hombre que es una *libertad* distinta.

4. La distinción en los sentidos externos

Lo peculiar de la vida vegetativa, decíamos, estriba en que al relacionarse con el medio externo lo cambia apoderándose de él y transformándolo en su propia vida. Al comer una menestra navarra, por ejemplo, ésta deja de ser lo que era para pasar a ser parte de nuestra naturaleza orgánica. De modo contrario, lo sensitivo en nosotros deja las realidades externas tal cual ellas son, pero se hace con su *forma*. Al ver una mesa, por ejemplo, los compuestos materiales de la mesa, la madera, el hierro, etc., no están materialmente, por suerte, en el ojo. Lo que está, y no en el ojo, sino en el *acto de ver*, es la *forma coloreada* de la mesa sin la materia de ella.

Los *sentidos externos* son aquellas *facultades sensibles* que además de vivificar a su propio órgano corpóreo, permiten *conocer* de modo sensible las realidades físicas particulares que están presentes. Los sentidos externos son cinco, según la tradicional clasificación (aunque se podría dotar de añadidos), en atención a los diversos *actos* de ellos, y a los diversos *objetos* conocidos por dichos actos: *tacto, gusto, olfato, oído y vista*. Para sentir, aparte de la *inmutación*[25] física del órgano por parte de la realidad física, se requiere una activación inmaterial de la potencia. Sin ello no habría conocimiento, al igual que no tienen conocimiento las piedras o los vegetales.

En los *sentidos externos* se pueden diferenciar dos grupos: a) los *inferiores*: tacto, gusto y olfato, y b) los *superiores*: oído y vista. A los primeros se les llama así porque conocen la realidad física muy pegados a ella; muy inmutado su soporte orgánico, por tanto, por ella. A los segundos se les llama superiores porque conocen a distancia, más formal-

[25] Se denomina *inmutación* a la afección corpórea que el órgano recibe causada por el estímulo externo de cualquier realidad física. Por ejemplo, el calor de una cerilla sobre el tacto de la mano.

mente, es decir, sin ser tan afectados, inmutados, en su base corpórea por la realidad física sensible.

¿En que nos diferenciamos de los animales a nivel de *sentidos externos*? Por una parte en que estos sentidos no se dan todos en todos los animales, y en los animales en que se dan todos los sentidos, tampoco se dan igualmente desarrollados como en el hombre. En el hombre se dan todos, y se dan mejor desarrollados los *superiores* que los *inferiores*. Además, en el hombre es pertinente estudiar la distinción (y no sólo a nivel biológico) de los sentidos (externos e internos) entre el varón y la mujer, asunto al que se presta poca atención. También sería pertinente atender al uso de los mismos por parte de cada hombre o mujer, pues suele decirse, por ejemplo, que «los locos no tienen oídos»[26], que «las razones agudas son ronquidos para los oídos tontos»[27], y que no sólo hay ciegos que guían a otros ciegos, sino que quieren guiar a los que ven[28]. Con todo, el *uso* humano de los sentidos ya no es un asunto meramente sensible, que es donde debemos captar lo distintivo en este campo respecto de los animales.

No todos los animales tienen los cinco sentidos, sino sólo los animales denominados *superiores*. Ningún animal carece de *tacto*. Se puede sospechar que tampoco carecen de *gusto*, aunque en algunos sea muy burdo. En el hombre, también en los animales, el soporte orgánico de este sentido sirve para fraguar el lenguaje, articulando las voces. No obstante, no se articulan del mismo modo la voz animal y la humana, y por ello, tampoco se usa por igual la lengua[29]. No parece que los animales carezcan de *olfato*, pues todos respiran. Éste es muy tosco en algunas especies y más desarrollado que el humano en otras. Muchos animales lo tienen más desarrollado que el hombre. Por lo demás, a distinción del

---

[26] SHAKESPEARE, W., Fray Lorenzo, en *Romeo y Julieta*, Madrid, Elección Editorial, 1983, 120.

[27] Id., Hamlet, en *Hamlet*, Madrid, Elección Editorial, 1983, 222.

[28] «Que un ciego guíe a otro, gran necedad es, pero ya vista, y caer ambos en una profundidad de males; pero que un ciego de todas maneras quiera guiar a los que ven, ésse es disparate nunca oído. Yo –dijo Andrenio– no me espanto que el ciego pretenda guiar a los otros, que, como él no ve, piensa que todos los demás son ciegos y que proceden del mismo modo, a tientas y a tontas; mas ellos, que ven y advierten el peligro común, que con todo esso le quieren seguir, tropeçando a cada punto y dando de ojos a cada passo hasta despeñarse en un abismo de infelicidades, éssa es una increible necedad y una monstruosa locura», BALTASAR GRACIÁN, *El Criticón*, ed. cit., 138-9.

[29] «Una gran conveniencia hallo yo en que el gusto coincida con el hablar, para que de esta suerte examine las palabras antes que las pronuncie: másquelas tal vez, pruébelas si son sustanciales, y si advierte que pueden amargar, endúlcelas también; sepa a qué sabe un no y qué estómago le hará al otro: confítelo con el buen modo», *Ibid.*, 199.

hombre, lo típico de los animales es dejar rastro por donde pasan[30]. Por otra parte, el olfato humano está más abierto que el de los animales, por eso algunos hombres lo adiestran sutilmente en una u otra dirección según intereses: para discernir perfumes, vinos, etc.

Los sentidos externos inferiores humanos son para los superiores. Así se explica, por ejemplo, por qué el tacto se subordina al habla (que tiene el soporte en la lengua), pues cuando hablamos acompañamos las palabras con gestos. A su vez, el hablar es para que sea escuchado (oído). En efecto, como advirtió Aristóteles, la música no es para quien la hace sino para quien la escucha. Muchos animales carecen de oído o de vista (ej. las abejas carecen de oído, las garrapatas de vista...). En eso nos distinguimos de los animales *inferiores*. ¿Qué nos distingue de los superiores? De muchos de ellos, que nosotros tenemos más desarrollados los más cognoscitivos que los menos cognoscitivos (el tiburón tiene más desarrollado el olfato que la vista; el caballo, el oído que la vista...). Y de la mayor parte, que en nosotros la jerarquía cognoscitiva presenta el orden más correcto, pues la vista es más cognoscitiva que el oído, éste más que el olfato, éste más que el gusto y éste más que el tacto. Tal corrección se comprueba porque esta disposición sensible es la mejor para conocer la realidad física.

Explicitemos esta última observación. Hay animales que presentan la jerarquía sensible humana: las aves por ejemplo. Su tacto es inferior a su gusto, éste a su olfato; éste a su oído y éste a su vista. En el hombre la vista también es el sentido externo más cognoscitivo y, además, el que más manifiesta la personalidad humana. En efecto, los ojos «no sólo ven, sino que escuchan, hablan, vocean, preguntan, responden, riñen, aficionan, agasajan, ahuyentan, atraen y ponderan: todo lo obran. Y lo que es más de notar, que nunca se cansan de ver, como ni los entendidos de saber, que son los ojos de la república»[31]. Por eso «al fin las heridas y ojos son bocas que nunca mienten»[32]. Ello es así porque de entre los sentidos externos los ojos son los más vivos, y hay quien tiene unos ojos más vivos que los demás. Con todo, como los ojos (y cualquier otra facultad orgánica) no son lo superior sin más en los hombres, algunos los entornan o cierran a fin de pensar más o profundizar en su mundo interior.

---

[30] La tendencia en el hombre es más bien a no dejar rastro, a que no se note que ha pasado por un sitio; por eso lava o perfuma sus malos olores corporales naturales, los de sus vestidos, o los olores producidos por la comida, bebida, tabaco, etc.

[31] GRACIÁN, B., *Ibid.*, 193.

[32] CALDERÓN DE LA BARCA, P., Julia, en *La devoción de la Cruz*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, 578.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia de los hombres con las aves a este nivel?, ¿acaso no será el hombre un «bípedo implume», como se decía es épocas tardomedievales? No; la distancia entre nuestros sentidos externos inferiores (tacto, gusto y olfato) y los superiores (oído y vista) no es tan marcada como en las aves. En ellas todo parece indicar que lo que prima es la vista, y prima de tal modo sobre los demás sentidos que éstos no están tan homogeneizados con ella como en el hombre. Además, una vista excesivamente aguda vuelca al animal hacia el exterior, y esto es un obstáculo para el crecimiento de los *sentidos internos* superiores (*imaginación*, *memoria* y *estimativa*), que son superiores en conocimiento a la vista. Por eso los pájaros con más vista tienen poco desarrollados los sentidos internos superiores, cosa que se comprueba porque son difícilmente amaestrables[33]. También el hombre que está más volcado sobre lo que ve piensa menos, es decir, ese mismo exceso de ver constituye un impedimento para formalizar más su imaginación; consecuentemente, para crecer en el conocimiento racional y, sobre todo, para ejercer el conocer personal. En efecto, cuando uno «ve» lo verdaderamente importante a nivel personal, no desparrama su vista en lo sensible[34].

5. La distinción en los sentidos internos

Al conocimiento sensible que permiten los *sentidos externos* sigue el de los *sentidos internos*, que captan, o bien los *actos* de nuestros sentidos (sensorio común), o bien retienen *objetos* conocidos por la sensibilidad externa (memoria), o bien forman otros nuevos (imaginación), o bien los valoran (cogitativa). Los sentidos internos son cuatro, también siguiendo la clasificación tradicional, y tienen su soporte orgánico en el cerebro. Distinción tomada también de los distintos *actos* y *objetos* por ellos conocidos. Son el *sensorio común,* también denominado *conciencia sensible o percepción*, la *imaginación,* la *memoria sensible,* y la que los medievales denominaban *cogitativa* (llamada *estimativa* en los animales).

---

[33] Seguramente por eso a los halcones y demás aves de presa se les amaestra anulando parcialmente su vista.

[34] De ahí que se diga también que «a la fe cerrar los ojos», CALDERÓN DE LA BARCA, P., *El santo rey Don Fernando,* Primera Parte, Pamplona, Universidad de Navarra, Ed. Reichenberger-Kassel, 1999, 145.

El *sensorio común*[35] percibe los *actos* de los sentidos externos. Capta, siente, por ejemplo, que se está viendo, oyendo, etc. Una cosa es ver –acto de la vista– y otra *sentir* que se ve, asunto propio del sensorio común o percepción sensible. La *imaginación*[36] forma imágenes, asocia esas formas, y forma otras nuevas *sin intención de tiempo*. La imagen de centauro, por ejemplo, responde a una asociación; la de dodecaedro es una forma nueva. La *memoria*[37] sensible retiene objetos percibidos por los sentidos externos. Se puede recordar, por ejemplo, durante un invierno nevado los colores ocres de un paisaje otoñal; se puede recordar la melodía que forman los sonidos de nuestro CD favorito que no estamos oyendo ahora. Su intención es, pues, de *pasado*. La *cogitativa*[38], por su parte, valora lo percibido y retenido, y forma proyectos concretos de actuación en el futuro que permiten huir de lo nocivo o buscar lo conveniente. Así se forma, por ejemplo, la elección del menú tras leer la carta que se nos presenta en un restaurante: destacamos una posibilidad en particular sobre otras. Su intención es, por tanto, de *futuro*. Y como el futuro es ontológicamente más relevante en el hombre que el pasado, éste sentido es superior a la memoria.

Una central similitud entre los sentidos internos animales y humanos radica en que los cuatro sentidos internos, a pesar de su jerarquía, están entrelazados y todos ellos cuentan con el mismo soporte orgánico: el cerebro. Por eso tanto los animales como el hombre perciben (sensorio común) que imaginan, que recuerdan asuntos concretos, que forman proyectos particulares de futuro. Todos imaginan (imaginación) percepciones, recuerdos y planes. Todos recuerdan (memoria) percepciones, imaginaciones y objetivos. Y todos valoran (cogitativa) percepciones, imaginaciones y recuerdos. De manera que esto parece indicar que en el fondo se trata de *un único sentido*, con un único soporte orgánico, pero que cuenta *con niveles de conocimiento jerárquicamente distintos*.

---

[35] *Sensorio común* se llama a esa facultad con soporte orgánico (parte del sistema nervioso del cerebro) que capta o siente *en común* los diversos *actos* de los sentidos externos a través de los cuales éstos conocen los sensibles externos (colores, sonidos…). No debe confundirse con lo que usualmente se llama *sentido común*, que consiste en un uso específico de la razón en su vertiente práctica.

[36] La *imaginación* es una facultad que nos permite formar *imágenes*, objetos remitentes o no a la realidad física, elaboradas a partir de ella sin que las realidades sensibles estén presentes. Su soporte orgánico radica en el cerebro.

[37] *Memoria sensible* es la facultad con base orgánica (cerebro) cuyo objeto propio son *recuerdos* referidos a realidades particulares y concretas del *pasado*.

[38] *Cogitativa* es la facultad con soporte orgánico (cerebro) cuyo objeto propio son las intenciones concretas de *futuro*. No sólo implica un conocimiento, sino también una valoración de lo real sensible, tanto en sí como para el sujeto.

En cuanto a las diferencias del hombre con los animales en los *sentidos internos*, éstas son mucho más marcadas en los *superiores*, que en el *sensorio común*. Nuestro *sensorio común* o *percepción sensible* siente en *común* los actos de los sentidos externos, y nota que la distinción jerárquica entre ellos es la mejor posible para conocer la realidad sensible, porque conocemos más con los más cognoscitivos que con los menos, asunto ausente en los animales que carecen de esa jerarquía. A distinción de los animales que presentan nuestra jerarquía, nosotros notamos más en *común* que ellos los distintos actos de los sentidos externos, es decir, notamos que en tales actos hay más *homogeneidad* que disparidad o heterogeneidad, lo cuál es síntoma de mayor armonía. En efecto, el tacto de las aves es muy burdo comparado con su vista. De modo que para el águila, por ejemplo, sentir que toca con sus garras es excesivamente distinto (por muy inferior) de sentir que ve con sus ojos.

Tomemos ahora en consideración los otros tres sentidos internos, que son más altos que la percepción sensible. La *imaginación* nuestra tiene diversos niveles. El más básico y el que tenemos en común con los animales es la imaginación *eidética*. Es la que se da, por ejemplo, en los sueños, y está muy pegada a lo particular sensible antes percibido. Superior a ésta, y ya distinta de los animales, es la imaginación *proporcional*. Es la que nos permite formar *esquemas* de asuntos antes percibidos: caballo, hombre, etc.[39]. Superior a ésta es la imaginación *asociativa*, porque es la que extiende la proporción a diversas imágenes unidas entre sí. Así formamos, por ejemplo, la imagen de sirena. Disponemos también de imaginación *simbólica* que nos permite formar símbolos que sirven mucho a la razón. Obviamente, los símbolos, que no les dicen nada a los animales, son muy significativos para nosotros. La cultura humana es simbólica (ej. películas, lenguajes convencionales, etc.). De ahí que algún pensador describa al hombre como «animal simbólico»[40]. Con todo, el hombre es más que cultura, porque –como veremos– es más que imaginación simbólica. Por encima de la precedente está la imaginación *reproductiva*. Con ella reduplicamos un número indefinido de veces una imagen. Con un ejemplo: en la imaginación el animal sólo se representa el *espacio concreto* en el cual el animal puede desarrollar su acción. El hombre, en cambio, se puede representar un espacio siempre igual e indefinido, es decir, *isomorfo*, en el

[39] Con ese tipo de imaginación al ver, por ejemplo, una pata de gato nos imaginamos el gato entero.

[40] Es el caso de ERNST CASSIRER (1874–1945), un neokantiano que escribió: «En lugar de definir al hombre como animal racional lo definiremos como un animal simbólico», *Antropología filosófica*, México, FCE., 1983, 49.

que puede crear la *geometría*, y ese espacio evidentemente *no es físico*[41], pues no existe en la realidad sensible. El espacio isomorfo se forma reproduciendo indefinidamente una imagen concreta de espacio. Seguramente es esta una de las imágenes más formales de que es capaz la imaginación humana. En atención a eso, y con mayor motivo que la precedente definición, se podría describir al hombre como «animal isomorfizante o geométrico», aunque tampoco es lo superior en él.

Nuestra *memoria* sensible no es sólo *remisniscente*, como en los animales superiores, sino que –como bien dice el poeta gaucho– la podemos *dirigir* para evocar lo que nos interesa[42], o también para crear, por ejemplo, reglas nemotécnicas. Evidentemente esa dirección depende de la *inteligencia*. Pero dejando al margen la intervención de la razón en nuestra memoria sensible, podemos ver que ésta es esencialmente distinta de la de los animales por los objetos que forma. Un ejemplo: por la memoria construimos relojes, es decir, medimos tiempos exactamente iguales. Ahora bien, en la realidad física ningún tiempo es igual. El tiempo igual se llama *isocrónico*, y éste no es físico, sino fruto de la memoria sensible humana. En efecto, recordar un trozo de tiempo y superponerlo un número indefinido de veces no es memoria pegada a lo sensible, no es memoria animal, porque nada de lo sensible es indefinido, superpuesto e igual. El tiempo isocrónico es seguramente el objeto más formal de la memoria humana[43]. En atención a eso, y por en-

---

[41] La imagen de un *espacio siempre igual* es producto exclusivo de la imaginación humana, pues no responde a espacio real ninguno, ni tampoco a espacio imaginado por un animal. Con la imaginación podemos formar la geometría, y cabe más geometría que espacio físico, es decir, podemos formar propiedades geométricas que nunca se pueden practicar en el espacio físico. Cualquier imagen (punto, recta, etc.) es siempre más perfecta en sus medidas imaginadas que en lo físico y, a la par, nada en lo físico es un perfecto punto o recta. La diferencia entre el hombre y los animales a nivel de *imaginación* no es sólo de grado, sino *específica*. Conocemos con ella más que lo que conocen los animales, y lo que ellos de ninguna manera pueden conocer. Podemos formar, por ejemplo, la imagen de triángulo, que a nosotros nos sirve para fraguar la geometría. Al animal formar esa imagen no le serviría de nada. La geometría no sólo le es ajena sino perjudicial, pues de ella no se deriva ninguna tendencia propiamente animal con finalidad directa biológica. Si formara esas imágenes se volvería loco, porque con ellas no sabría qué hacer.

[42] «Pido a los santos del cielo/que ayuden mi pensamiento/, les pido en este momento/ que voy a cantar mi historia/ me refresquen la memoria/ y aclaren mi conocimiento», HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*, ed. cit., 3.

[43] Existe todavía una imagen superior, más formal: la *circunferencia*: «desde el punto de vista de la imaginación la circunferencia es la re-objetivación más perfecta. Si la re-objetivación del tiempo es más formal que la del espacio, la coherencia del tiempo consigo mismo no obedece al criterio de isocronía sino al de circularidad; esto es taxativamente aristotélico», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, Pamplona, Eunsa, 1997, 185.

cima del simbolismo, se podría describir al hombre como «animal isocronizante o cronometrante». Por cierto, la afición que despliega en este menester no sólo inunda su jornada laboral, sino también sus deportes. Pero tampoco esto es lo superior en el hombre, pues si se pone en primer lugar, se estresa.

En cuanto a la *cogitativa* humana, ésta conoce lo individual bajo su naturaleza en *común* (captamos, por ejemplo, los dulces como buenos para comer, aunque a uno no le gusten o sea diabético). La *naturaleza en común* no es propia de un sujeto, sino de todos los de la *especie*. Con la cogitativa nosotros valoramos a éste o al otro sujeto, a éste o al otro bien concreto *en sí*, es decir, tal cual él es, independientemente de nuestra tendencia, preferencia o deseo, o sea, de que nos guste o no. Tan distinta es esta facultad humana de la que actúa para semejantes menesteres en los animales que ya los pensadores medievales le dieron otro nombre: *estimativa*. La *estimativa* animal valora una realidad, pero no en sí, sino sólo *para el animal*, esto es, en tanto que sea principio o término de una acción o pasión, de su tendencia. Si esa realidad no le interesa para satisfacer su instinto, el animal no hace caso de ella. Un hombre, mediante esta potencia, puede conocer algo y no hacer nada, y si lo hace, puede hacerlo de muchas maneras, pues está abierto a muchas posibilidades[44]. Además, mientras que por la *cogitativa* el hombre puede valorar toda realidad sensible, el animal por la *estimativa* sólo valora un ámbito de lo real muy restringido. Por ejemplo, al león no le interesan los peces; tampoco el tamaño de las estrellas a los pulpos, ni los cuadros de Murillo a las ranas, etc., pero cualquier hombre puede interesarse por cualquier realidad sensible, natural o cultural, de modo que sin esta potencia lo que llamamos *hobbies*, por ejemplo, serían imposibles. En este sentido, y más que simbólico, se podría designar al hombre como «animal de aficiones».

Por último, a modo de consejo, una pregunta y su respuesta: ¿cómo mejorar, formalizar, nuestros sentidos internos superiores? Los clásicos nos recomendarían las buenas lecturas, los buenos libros[45]; los abuelos,

---

[44] Un cordero, al ver al lobo –el ejemplo es tomista-, sólo fragua un proyecto concreto de futuro: huir. Al verlo un hombre, los proyectos concretos son, obviamente, múltiples. A determinadas plantas, por ejemplo, muchos animales no les prestan ni la más mínima atención. En cambio, algunos hombres amantes de la naturaleza sí, otros no. Además, la reacción entre los que se interesan es muy diversa: admiración, cuidado, sacar partido práctico de sus cualidades, arremeter brutalmente contra ellas, etc.

[45] «¿Qué convite más delicioso para el gusto de un discreto como un culto museo, donde se recrea el entendimiento, se enriquece la memoria, se alimenta la voluntad, se dilata el corazón y el espíritu se satisface? No hay lisonja, no hay fullería para un ingenio como un libro nuevo cada día», GRACIÁN, B., *Ibid.*, 356.

escuchar cuentos educativos con moralejas prácticas (hoy día, si se sabe que un cuento tiene moraleja, más de uno renuncia inicialmente a escucharlo...); los críticos de cine, ver pocas y muy selectas películas (hay muchas más películas que horas en la vida de cualquier hombre para verlas, de manera que si no seleccionamos, y no poco, nuestra vida puede acabar siendo «una» película ajena, no «nuestra» vida). Sin embargo, más que leer libros, oír relatos o programas de radio, ver filmes, etc., todavía existe una actividad humana que cultiva más nuestros sentidos internos: el *estudio* (cuando más humanos se ve a los alumnos es en época de exámenes..., cuando más inhumanos, cuando las pruebas han acabado...). Al estudiar aprendemos a relacionar diversos asuntos, a confeccionar esquemas, etc. (y así instruimos la imaginación), a acuñar palabras clave, recordar expresiones, etc. (y así formamos nuestra memoria), a discernir lo importante de lo anecdótico, a formular plazos y metas en el aprendizaje, etc. (y de ese modo adiestramos nuestra cogitativa). Como estas facultades crecen biológicamente sobre todo en la juventud, conviene tomarse muy en serio el estudio en el periodo del bachillerato y, sobre todo, en la universidad. Además, es un asunto de coherencia, pues «¿para qué sirve un estudiante que no estudia?»[46]. Añádase que lo que se forme en ese periodo repercutirá a lo largo de toda la vida, pues «el estudiante que a los veinte no sabe, y a los treinta no entiende, y a los cuarenta no tiene, mala vejez espere»[47].

6. La distinción en los apetitos sensitivos

Los *apetitos sensibles* son la inclinación que sigue al conocimiento sensible. El modo de apetecer de estas tendencias es distinto del que sigue a la razón, es decir, del propio de la *voluntad*. El primero es pasivo debido a la afección que recibe el soporte orgánico, y además sigue a lo conocido sensiblemente de modo particular. El segundo, el de la voluntad, carece de soporte orgánico y, por tanto, de pasividad; se va actualizando progresivamente y sigue a lo conocido por la razón.

Lo propio del *apetito sensible* es desear lo sensible agradable y eludir lo nocivo sensible. Consta de dos inclinaciones suficientemente distintas, que los clásicos denominaron *apetito concupiscible* (*deseo de placer* o impulso de vida, desde el *psicoanálisis*) e *irascible* (impulso de agresivi-

[46] San Josemaría, *Surco*, n. 618.
[47] Correas, G., *op. cit.*, 269.

dad o de muerte). El primero inclina a buscar lo conveniente y a evitar lo nocivo *actualmente* percibido (ej. el deseo de comer ya este caramelo que me están ofreciendo ahora mismo; el retirar la mano instantáneamente de ese objeto que me está quemando, etc.). El segundo mueve a resistir lo adverso y a conseguir de modo arduo lo conveniente, ausente ahora, pero alcanzable en un *futuro* próximo (ej. guardar ahora el caramelo para comerlo más tarde cuando tendré más apetito; buscar un refugio que me proteja de la lluvia, etc.). El irascible, por tanto, tiene que vencer unas dificultades para conseguir su bien deseado; molestias de las que prescinde el concupiscible, pues consigue su objetivo con suma facilidad.

En los posibles conflictos entre estos apetitos tiene las de ganar, si la persona quiere, el apetito irascible, porque es superior, más fuerte que el concupiscible[48]. Bien que, a veces, si la persona desea, se deja llevar por las apetencias instantáneas sin atender a los reclamos del irascible. Es notorio que hay relación y redundancia entre esas dos tendencias, porque en ocasiones el irascible lucha contra lo que obstaculiza el placer sensible, propio del apetito concupiscible (ej. conseguir dinero e ir a la tienda para adquirir más caramelos, puede ser una ayuda que el irascible preste al concupiscible).

Ambos apetitos en el hombre deben ser dirigidos por la *razón*, hasta el punto de que los antiguos decían que está todo nuestro daño en conocer la razón y seguir la pasión. También se subordinan a la *voluntad*. No obstante, el gobierno racional sobre ellos respeta *cierta autonomía* en su modo de proceder, es decir, que ambas tendencias no están totalmente sometidas al imperio de la razón y a las decisiones de la voluntad, pues es claro que muchas veces estas inclinaciones inferiores apetecen al margen, e incluso en contra de la dirección que les marca la razón y a la que les mueve la voluntad (ej. en época de exámenes el concupiscible reclama pronto abandonar la silla y la mesa de estudio, y salir al hall a charlar, tomar un café, aprovechar el sol que baña el *campus* de la universidad, o también, aunque antaño, cuando era políticamente correcto, a fumar un cigarrillo, etc. En ese mismo periodo, el irascible arguye: dentro de un rato descansaré, pasearé, me despejaré un poco... En

[48] Son dos tendencias distintas, porque a veces aparece contrariedad, lucha, entre ellas, ya que el *irascible* puede refrenar el deseo momentáneo del *concupiscible* y relegar el bien apetecido para después. Guardar el caramelo, por seguir con el ejemplo, para comerlo terminada la clase, respondería a tal apetencia. Y viceversa, el *concupiscible* puede clamar ahora por la satisfacción inmediata de su deseo acallando así las promesas futuras del *irascible*.

cambio, si la voluntad es virtuosa puede añadir: debo y quiero estudiar un poco más, hasta terminar el trabajo bien hecho, hasta saber la letra pequeña...). Las inclinaciones de los apetitos sensibles no obedecen a la razón y a la voluntad al instante y de modo completo (aunque en el caso del estudio conviene que obedezcan...)[49].

Los *apetitos sensibles* animales, por el contrario, están fijados *instintivamente*. Están, por tanto, *determinados a un sólo modo de obrar*. La tendencia del animal es *sumamente selectiva*, adaptada a un ámbito de la realidad muy reducido. Tanto es así que el resto de la realidad no interesa en absoluto al animal. A éste no le inclina sino aquello que puede apetecer y aquello de lo que cabe huir (ej. a un carnívoro no le interesan los distintos tipos de vegetales; a un pez no le interesa otra cosa que su concreto mundo acuático, etc.). Para el animal sólo tienen significado una serie de realidades sensibles proporcionadas a unas tendencias, y por ello excluye el resto. Para el hombre toda realidad sensible tiene significado (tema de la *cogitativa*) y, por ello, cualquiera de ellas puede ser objeto de su deseo, pues está abierto a todo lo real.

Además, el animal tiende al objeto de su deseo de modo *unívoco*. El hombre no, pues puede tender de un modo u otro, e incluso no tender, es decir, evitar la tendencia. Es la diferencia entre *instinto* y *comportamiento*[50]. El hombre se puede comportar de muchas maneras porque está abierto. Al hombre se le puede exigir el «¡compórtate!», que no se reduce a la vida sensible (ej. saber usar los cubiertos al comer, saber saludar, peinarse, cepillarse los dientes o los zapatos, vestirse de modo correcto, etc.), sino sobre todo a su vida racional y volitiva (no ser tan crítico, cínico, indiscreto, tímido, etc.), y también a su vida personal (ser personalmente alegre, esperanzado, confiado, cariñoso, etc.), porque en modo alguno la vida humana –natural, racional, personal– está hecha,

---

[49] La desobediencia de estas tendencias inferiores a lo propiamente racional manifiesta que la sensibilidad y sus apetencias no está enteramente ordenada a la razón. Es decir, que hay cierta escisión, separación o disgregación en el vínculo unitivo entre las diversas facetas de lo humano. Falla que, aunque no es constitucionalmente natural, sino heredada tras una lamentable adquisición, afecta a la *naturaleza humana*. Sería, sin embargo, un lamentable error, dejar rienda suelta a esas apetencias sensibles y no educarlas en orden a la razón, en definitiva a la persona, porque deshumanizaríamos al hombre, en el fondo, lo despersonalizaríamos. Seguir la *vida fácil* está al alcance de cualquier fortuna, pero conlleva la esclavitud de no poder pensar, la incapacidad para decidir, y la consecuencia de no saber amar. Y, por supuesto, no son ni más hombres ni más mujeres los que se dejan llevar por las pasiones, sino usualmente más gregarios y menos responsables.

[50] *Comportamiento* es el modo de manifestarse humano no determinado a lo uno, y que, por tanto, cada quién puede encauzar en una u otra dirección.

sino abierta, en proyecto. A la *conducta* animal, en cambio, no le cuadra esa exigencia, porque su instintividad es cerrada. Un perro no puede comportarse más que como perro, no como loro o como pingüino.

En cambio, los hombres se pueden comportar como hombres, como animales, y de modo inferior a ellos, aunque les conviene más comportarse como hombres. Y no sólo como cualquier hombre o mujer, sino como quien es, teniendo en cuenta también el cómo son los demás hombres y mujeres que con él conviven[51], lección que cuesta aprender, porque no hay dos hombres iguales, y porque hay que saber discernir entre lo que es propio de cada persona y de la naturaleza humana de lo que son defectos de la persona y de la esencia humana. Hay que fijarse mucho sin juzgar, y aprender a disculpar, pues ya se ha señalado que el mal comporta siempre ausencia de conocimiento[52].

Otra distinción *esencial* entre el hombre y el animal a este nivel estriba en que en el animal lo último no es la conciencia sensible (*sensorio común*), ni siquiera la del conocimiento interno superior (*estimativa*), sino las tendencias (*apetitos*). En consecuencia, hay que mantener que, a distinción del hombre, las tendencias son *inconscientes* para el animal. No sabe que las tiene, por qué las tiene, a qué se subordinan, y por qué son tan selectivas. El hombre, en cambio, es claramente consciente de todo eso. Ello indica que las tendencias animales no están en función del animal concreto, puesto que tienden a algo real externo a pesar del animal concreto. Si eso es así, es el animal el que, por sus tendencias, está subordinado al mundo, a la totalidad de lo real, y no al revés.

Lo que precede indica que el animal no es un *fin en sí*, sino que su fin es extrínseco, a saber, el *orden cósmico*. Por eso el animal no es *sujeto*, no es ningún *quién*. En el hombre, en cambio, los sentidos y los apeti-

---

[51] Recuérdese al respecto ese cuento que narra D. JUAN MANUEL en el *Libro Patronio o Conde Lucanor*, referido a un varón sensato que tomó por esposa a la hija de un amigo suyo; mujer en exceso consentida y por ello rebelde. En la cena de bodas, el varón pidió a su perro agua para lavarse las manos. Como éste no obedecía, el amo sacó la espada y lo descuartizó. Tras ello, dio la misma orden a su gato y tras él a su caballo, que corrieron la misma suerte que el pobre mastín. Luego puso su mirada sobre su esposa y le pidió agua para las manos. A la vista de la contundencia que su esposo usaba para con quien no cumplía sus órdenes en su propia casa, ella, que ya veía rodar su cabeza por el polvo, se puso a servir agua para las manos a su marido, comenzando desde ese momento su nueva etapa de docilidad conyugal…

[52] Cuando se tiende a juzgar negativamente a otro es porque se supone en él un conocimiento del que carece, conocimiento que puede faltar en cualquiera, por muy formado que esté y por muy hombre/mujer de letras que sea. No es natural ser sabio, y no se debe suponer tal cualidad en alguien aunque cuente con muchos años de estudio y docencia acumulados. Lo contrario denota ingenuidad, que da como fruto juicios críticos.

tos sensitivos ni son fin en sí ni se subordinan al orden cósmico universal, sino que están en función de la *inteligencia* y de la *voluntad* humanas respectivamente. Con todo, es una pena que «los más de los hombres eligen antes vivir en la hedionda pocilga de sus bestiales apetitos que arriba en el salón de la razón»[53]. A su vez, el entendimiento y la voluntad son *para* la *persona*, no ésta para aquéllos. Los sentidos y los apetitos son para la persona, no para subordinarse a la totalidad del mundo, sino para subordinar el mundo a cada quién. En suma, a nivel sensible se puede captar que un hombre es más valioso que el resto de la creación corpórea, porque éste es fin de aquélla. En consecuencia con sus apetitos sensibles, se podría describir al hombre como «animal omniapetente». Pero tampoco esto es lo radical en el hombre.

7. La distinción en los sentimientos sensibles

En sentido estricto los *sentimientos sensibles* son *estados de ánimo sensibles*[54]. No todos los sentimientos son así. Los hay intelectuales (propios de la razón y de la voluntad) y también del *espíritu*. No conviene confundirlos[55]. Los sentimientos son los *estados* en que se encuentran las *facultades* sensibles, todas, no sólo de las que tienen al cerebro como soporte orgánico, aunque éstas son las más importantes[56]. Evidentemente el estado de ánimo depende en buena medida de la disposición corporal. Si el órgano de una facultad está bien dispuesto de modo que ésta puede actuar bien, se nota agrado al actuar; si mal, desagrado. Se percibe entonces si el acto que se ejerce es adecuado o no, si va bien o mal al estado, también corpóreo, cambiante y transitorio de la facultad sensible, tal como se encuentra en ese momento determinado.

Los sentimientos sensibles son, pues, *estados de ánimo* que acompañan al conocimiento sensible y que se sitúan en la *facultad*. ¿Qué significa «estado de ánimo»? Que es una *situación* en la que las facultades hu-

---

[53] Gracián, B., *Ibid.*, 458.

[54] Se trata de una afección, emoción, etc., derivada de la disposición corporal. Sentimos el mejor o peor estado o disposición de nuestras facultades sensibles.

[55] Es cierto que sin la *afectividad* la vida es gris y seca, y la actuación humana, puro *moralismo*. Pero la vida afectiva sensible no es suficiente para colmarnos de *gozo*, porque el *amor* humano no se reduce al *afecto sensible*. ¿Cómo notarlo? El afecto no está libre de *interés*, de satisfacer una necesidad sensual, afectiva. Pero el *amor personal* ama desinteresadamente; busca el bien del amado incluso a costa del propio bien, y con un sacrificio, que por la misma fuerza del amor resulta ser gustoso.

[56] Cfr. Gudin, M., *Cerebro y afectividad*, Pamplona, Eunsa, 2001.

manas con soporte orgánico *están*, no algo que el hombre *es*. Por tanto, el hombre ni se puede medir por, ni mucho menos reducir a, sus estados de ánimo sensibles. No se olvide que tales sentimientos son *sensibles* porque son la *consecuencia* o redundancia en la facultad sensible de los *actos* ejercidos por esas facultades. Los sentimientos son la información que tenemos acerca del estado de la facultad sobre la conveniencia o disconveniencia de los *objetos* conocidos, deseados, etc., por los *actos* de la facultad respecto del estado de ésta. Por ejemplo, los colores de un atardecer soleado son agradables para la vista cuando el soporte orgánico de ella, los ojos, están bien dispuestos; no cuando se posee fiebre y se prefiere mantener los ojos cerrados.

Como la facultad sensible es orgánica, cambia, y por eso sucede que *los sentimientos sensibles son cambiantes*. Los sentimientos que produce el ver los colores de un paisaje otoñal que un día se sienten como agradables, otro día, por cansancio, por falta de fuerzas físicas, por hambre, sueño, resfriado, fiebre, etc., se pueden percibir con desagrado. En efecto, en un momento alguien puede estar *animado* ante los mismos aspectos de la realidad sensible que en otro momento le producen aburrimiento o hastío. El cansancio físico, y sobre todo el psíquico, produce estragos en la sensibilidad. Por ejemplo, en periodos de depresión (que afecta las transmisiones e inhibiciones neuronales del cerebro), quien la padece se empieza a desinteresar o a perder afecto o agrado por aquellas realidades sensibles que antes le gustaban: deporte, excursiones, aficiones; se encuentra mal. Está «afectado» y tiene que descansar muy lentamente de esa afectación. Tiene un dolor vago en la cabeza, o una especie de vacío, una falta de capacidad de formalizar imágenes, recuerdos, proyectos. Le cansa todo; los problemas prácticos, en exceso. Por eso tiende a evitar las conversaciones, porque «siempre faltan palabras donde sobran sentimientos»[57] tanto positivos como negativos. Especialmente conveniente en esos periodos es darse cuenta de que *uno no se reduce a sus estados de ánimo sensibles*. En esos estados no conviene tomar decisiones sobre asuntos importantes (cambiar de carrera, trabajo, de estado civil, ciudad, país, etc.). Por otra parte, y al margen de patologías, el descanso excesivo, inseparable de la comodidad y de la vida fácil, busca colorear las diversas facetas de la vida de emociones sensibles con la ayuda de estimulantes externos (alcohol, estupefacientes, etc.), de los que pueden emanar risas postizas e incluso carcajadas huecas, irreconciliables con la alegría y gozo personales.

[57] GRACIÁN, B., *Ibid.*, 95.

¿Es bueno ser sentimental? Uno no es de cartón-piedra y no conviene que lo sea, porque los sentimientos sensibles son *buenos*, pero no son lo mejor, ya que el hombre no se reduce a su sensibilidad. Por eso conviene moderarlos, pues «un sentimiento moderado revela amor profundo, en tanto que, si es excesivo, indica falta de sensatez»[58]. Si el motivo del obrar se cifrara siempre en si se encuentra agrado o no, se subjetivizaría la actuación humana, pues se tendería a medir lo real según el estado en que uno se encuentre corporalmente, más que según cómo uno es y cómo es la realidad. Especial importancia adquiere no confundir los sentimientos sensibles (en los que, por cierto, tenemos bastante en común con los animales, siendo en algunos de éstos muy finos) con el *amor personal*. El sentimiento *sensible* en el hombre es por naturaleza *superficial* y *pasajero*. Como el hombre no se reduce a sus estados de ánimo sensibles, valorarlos en exceso es caer en el *sentimentalismo*[59], una especie de bajo *romanticismo*, en el que uno se apesadumbra ante las mínimas dificultades de la vida, restando ese decaimiento fuerzas a la vida para combatir los obstáculos con ahínco. Si la situación es permanente, puede llegar a patológica. Caer en ese lazo es estar escindido, porque *la afectividad no puede ser homogénea*, ya que no hay una única facultad sensible, sino pluralidad de ellas, y ninguna de ellas (y mucho menos su totalidad) está todos los días en «buen estado de ánimo»[60].

La sensibilidad no es ni única ni unitaria, de modo que se puede «sentir» a la par agrado ante lo que se ve (ej. un paisaje soleado de altas montañas nevadas en invierno) y desagrado ante lo que se toca (ej. un frío intenso en esa misma excursión alpina). Además, se puede sentir unos días agrado y otros desagrado ante lo que se ve, oye, etc. Y ello, con muchos matices que pueden ir de la exultación al decaimiento. ¿Y el que quiere «sentirse bien» *enteramente*, es decir, en todas sus capaci-

---

[58] SHAKESPEARE, W., *Romeo y Julieta*, Madrid, Elección Editorial, 1983, 125.

[59] «*Los sentimientos son importantes y muy humanos, porque intensifican las tendencias*. El peligro que hoy tenemos respecto de ellos es más bien un exceso en esa valoración positiva de ellos, el cual conduce a *otorgarles la dirección de la conducta*, tomarlos como criterio para la acción y *buscarlos como fines en sí mismos*: esto se llama *sentimentalismo*, y es hoy corrientísimo, sobre todo en lo referente al amor», YEPES, R., *Fundamentos de antropología*, ed. cit., 59.

[60] Una posible solución a este penoso estado de ánimo en el que a veces nos encontramos puede ser «*pasar*» de las cosas que causan desagrado o apenan, sin que entendamos por qué nos lo causan, y por qué en tal medida, hasta que con el tiempo la verdad conocida intelectualmente (que es fría y poco sentimental) vaya aclarando los comportamientos humanos.

dades o potencias, y *siempre*? A esa búsqueda colectiva se la ha denominado «sociedad del bienestar». Ahora bien, ¿se puede conseguir «estar bien», «sentirse bien» siempre? Obviamente no, porque la armonía de todas nuestras facultades no está asegurada; más aún, no se puede afianzar enteramente, y por si fuera poco, al final de la vida será destruida por la muerte. De modo que si se cifra la *felicidad* en el sentimiento sensible, no se alcanzará jamás, y quién caiga en ese espejismo no entenderá sus propios y diversos límites: el dolor, la enfermedad, el fallecimiento. Como se puede apreciar, la clave de lo humano no se debe depositar en el «estar bien», sino en el «ser bueno».

¿Acaso no se puede buscar el *placer* que producen los actos de una facultad? Para responder a esto, debe notarse primero que el placer no es nunca un acto primero, sino siempre *consecuencia* de los actos. Si se busca el placer como *fin* se es sentimental. Por eso el sentimental es *consecuencialista*, es decir, espera al resultado placentero de sus actos para juzgar si la acción ha sido buena o mala, pero no puede juzgar *objetivamente* las acciones éticas, y tampoco se da cuenta que muchos placeres tienen como resultado una profunda tristeza interna. Los *sentimientos sensibles* son redundancias corpóreas en la *facultad sensible*. La facultad se modifica; le pasa algo, porque no es como una piedra; una piedra no es susceptible de *actos*. El nivel de los sentimientos es variable según el estado en que se encuentra la facultad. Si la salud acompaña: los *actos* de la facultad se captan con la alegría propia del animal sano. Con todo, lo más alto de la facultad no es esa captación sentimental, sino que ésta se da para que el animal pueda desplegar *tendencias* de modo instintivo. Ello indica varias cosas: que el fin de los animales no es conocer, sino que *conocen* para *tender, y tienden* para *conducirse* biológicamente. Con otras palabras, el animal subordina inconscientemente su conocer a su apetito y éste a sus movimientos. Otra conclusión estriba en que en el hombre que es excesivamente sentimental no resalta mucho en su comportamiento por encima de la conducta animal; es decir, que su *control racional-volitivo* y su *amor personal* son pobres, pues subordina lo intelectual a sus sentimientos sensibles.

Si al *amor personal* se le llama extensivamente *sentimiento*, pues muy bien, pero téngase en cuenta que ese *amor* cabe sin «sentir» nada, «sintiendo» incluso dolor, o «estando» incluso corporalmente tan mal como en el trance de expirar. Si los sentimientos sensibles acompañan a ese amor: estupendo. Si no, pues es una pena, porque podrían acompañarlo, pero como de hecho no hay completa armonía en el compuesto

humano, lo importante es darse cuenta que uno no se reduce a sus estados de ánimo sensibles. Los sentimientos o la *afectividad* son indicativos para *obrar*, porque sin ellos el conocimiento sensible no puede ser seguido por *tendencias*. No son indicativos para *conocer más*, ni tampoco para *querer más*, esto es, para *crecer por dentro*. De modo que al hombre en exceso sentimental le resulta difícil *saber amar*, entre otras cosas porque dejarse llevar por el *sentimentalismo* es pactar con la *falta de luces en la inteligencia* y con *la debilidad de la voluntad*. Esta avenencia conlleva un agravante: dado que la inteligencia y la voluntad se abren a la totalidad de lo real, ser sentimental comporta no sólo la escisión interna, sino también el aislamiento respecto de lo real, y en primer lugar, de lo más elevado de lo real, porque eso no se «siente» sensiblemente, sino que se «sabe» y se «ama».

Delegar todo el querer humano al sentimiento sensible es acomodarse a la *mediocridad*. La afectividad es *pasiva*, porque los órganos reciben afecciones. Si ésta no es ordenada por la *inteligencia*, y si no es gobernada por la *voluntad*, intenta colorear toda nuestra vida, pero entonces, por ser pasiva, tropieza y se aplasta ante la *dureza de la vida* que le hace frente. Si pretende ir en régimen de independencia, que en su aislamiento es régimen de capricho, actúa mal, porque al enfrentarse con problemas fuertes que son automáticos e independientes de los estados de ánimo (ej. el caos social de muchas naciones en vías de desarrollo, el macrodesorden de sus ciudades, la tecnificación de la vida en los países desarrollados, el individualismo feroz imperante ellos, el desempleo laboral, las crisis familiares, laborales, entre amigos, novios, los desprecios, las incomprensibles envidias y rencores, etc.), se estrella, se anega, se embota y no responde, porque se le pide más de lo que puede dar. La depresión, la congoja laboral, la irresponsabilidad, la flojera, el infantilismo, la permanencia durante lustros en la adolescencia no integrada, que invade a menudo a buena parte de los ciudadanos, ratifica este aserto.

El cansancio o el agotamiento, la fascinación, la obsesión o las manías, el resentimiento y la soledad, son compañeros de viaje de una afectividad que pretende devenir caprichosamente autosuficiente por abusar de ella. El recurso, tras su embotamiento, a estimulantes externos tales como el alcohol, las drogas, las músicas duras, el afán de novedades, el ansia turística exacerbada, el consumo desorbitado de bienes materiales, los artificios sexuales, e incluso el recurso al espiritismo, etc., con las posibles lesiones corpóreas que, además, tales abusos pueden acarrear, y con el consiguiente pavor al dolor, denuncia a las claras que

la afectividad sensible no ofrece la felicidad que de ella se pide y, por tanto, que esa no es la felicidad acorde con la *persona* humana[61].

De esto se puede sacar una conclusión: hay que *educar* los sentimientos sensibles. ¿Cómo? Poniéndolos al servicio de la inteligencia, de la voluntad; en rigor, al de la *persona*. Conviene que los sentimientos estén proporcionados al *amor* personal. El *cariño* interior se ayuda de los sentimientos en su *manifestación*. Por ejemplo, la *ternura*. Por eso, una afectividad moderada por la *razón* y regida por la *voluntad* ayuda a hacer la vida humana más agradable, más amable, sosegada, y permite crecer al hombre como hombre; le facilita y le estimula a descubrir las facetas más altas e íntimas de su vida. Protege su amor personal y permite valorarlo en su espléndida belleza. La persona humana, no tiene como fin el universo físico, sino que es *fin en sí*. Por eso, la persona debe manifestar sus *sentimientos* de acuerdo con el *ser personal* que uno es. Quien promueve a su alrededor *paz* y *alegría* entiende este extremo. Quien, en cambio, provoca rechazo, desconfianza, dolor, sufrimiento, etc., todavía se mueve por parámetros que no responden al sentido de su ser personal y al de los demás.

Ya tenemos cierta noción de qué sean los *sentimientos sensibles* (los espirituales, superiores a éstos, se tratan en el Tema 16 de la IVª Parte del Curso). Vayamos ahora, aunque sea brevemente, a lo que era el propósito de este epígrafe: ¿Qué distinción hay entre los sentimientos sensibles humanos y los animales? Si los sentimientos son los estados de la *facultad*, y el fin de las facultades sensibles humanas son los *actos* (conocer, apetecer, etc.), los sentimientos sensibles humanos presentan una gama más amplia y mejor jerarquizada que la de los animales, puesto que dependen de la apertura de sus facultades a tener que ver sensiblemente con toda la realidad física sin restricción. Además, como dependen en última instancia del juego libre de la *persona* sobre su sensibilidad, a diferencia de los animales, no hay dos modos iguales de manifestarlos, puesto que no hay dos personas iguales. De modo que intentar confor-

[61] No se trata de ser estrictamente espartanos (aunque en cierta medida va bien), o estoicos, es decir, de golpear la afectividad sensible. Tampoco se trata de ser burdos y zafios, conductas aberrantes practicadas en demasía, sino de educar la afectividad, encauzándola hacia lo superior a ella. No ayudan mucho a este propósito la mayor parte de los filmes que pasan por la actual escuela del afecto. En efecto, es difícil educar el afecto de los niños hacia un monstruo de otro planeta, aunque éste se presente de modo amable; tampoco el de los jóvenes hacia una pareja que sin apenas conocerse pasan de escena de calle a escena de cama ¿y qué decir de las películas de tiros, golpes, pura acción, terror, etc.? ¿Cómo se educa la afectividad de la sociedad actual? En tal educación está la clave, pues si se es sentimental, o si la afectividad está desordenada, difícilmente se sabrá *amar*.

mar patrones grupales en la expresión de la afectividad (como se pretende, por ejemplo, en ciertas discotecas, movidas, fiestas, etc.) es despersonalizante.

Si el animal está subordinado a la especie, sus sentimientos superiores serán aquellos que siguen a los actos que permiten la supervivencia de ésta: el comer y el acto sexual. Pero ese no es el caso humano. No es extraño, pues, que resulte feo –animalesco– para un hombre el que dirija en buena medida su vida en función de esos actos. Por el contrario, si lo más alto de la sensibilidad son los sentidos internos, y éstos están más desarrollados en el hombre que en los animales, los sentimientos que acompañen al ejercicio de los actos de los sentidos internos humanos será lo más placentero a nivel sensible, sobre todo, los sentimientos que sigan a esos actos de los sentidos internos humanos que ofrecen una distinción radical respecto de los animales. Por ejemplo, al realizar con la imaginación ejercicios geométricos, al proyectar con la cogitativa planes concretos de futuro atractivos y humanizantes, etc.

Por otra parte, sería pertinente notar que los sentimientos sensibles en el varón son matizadamente distintos que en la mujer, pues ésta suele ser más afectiva. Los pensadores medievales unían este *más* a los componentes orgánicos que ellos llamaban *humores* (algo así como las hormonas que hoy se estudian en endocrinología), que son más abundantes en las mujeres que en los varones[62]. En suma, en atención a sus sentimientos sensibles, se podría describir al hombre como «el animal más abierto sentimentalmente». Pero tampoco esto es lo más alto de lo humano.

8. La distinción entre el movimiento animal y el humano

Por lo que se refiere a los movimientos, también son manifiestas las diferencias entre los animales –incluso los superiores– y el hombre. Como es claro, la distinción tiene mucho que ver con la diversa constitución del sistema nervioso central de ambos; y no sólo para la protección del mismo, sino, sobre todo, por su funcionamiento. En cuanto a lo primero, es claro que el cerebro humano, en exceso delicado, no es

[62] Los profesores exigentes suelen sorprenderse de que en la revisión de notas las alumnas tienen suma facilidad para llorar. Deberían notar que también la tienen para reír, cortejar, apesadumbrarse, y muchas cosas más, y asimismo, que cambian de sentimientos con más rapidez que los chicos. También, que si se empeñan en no manifestar los sentimientos, se vuelven más raras que los chicos que así se comportan.

compatible con la mayor parte de los movimientos que realizan los animales que más parecido guardan con nosotros. Por poner un ejemplo, repárese en cómo una cría de mono se adhiere prensilmente con sus extremidades al pelo de la madre, y aquélla anda dando unos brincos considerables. Es manifiesto que con ese golpeteo sería inviable el cerebro de un bebé humano.

Por lo que a lo segundo respecta, lo que caracteriza al movimiento interno cerebral nuestro es la mayor *sincronía*, asunto en exceso llamativo para los neurólogos. La sincronía es propia de todo ser vivo, comenzando por una célula. En efecto, a distinción de los seres inertes, en cada ser vivo todo tiene que ver con todo y al mismo tiempo. En cambio, lo inerte funciona por partes. Así, las piezas del automóvil o de una computadora[63] son independientes, hasta el punto que si se estropea una, no necesariamente se dañan las demás; por eso, la deteriorada puede ser recambiada por otra. La distinción entre la sincronía del cerebro humano y la del resto de los animales estriba en que la primera es mucho más elevada, o sea, correlaciona más elementos al unísono.

¿Qué significado tiene la sincronía humana? Si los sentidos internos, que son los que tienen el soporte orgánico en el cerebro, sirven para que la inteligencia saque partido de ellos, el fenómeno de la sincronía debe explicase por comparación de dicha movilidad cerebral con la primera operación que ejerce la inteligencia: la *abstracción*. Abstraer es *presentar*. Presentar es articular el tiempo pasado y futuro físicos desde la *presencia* mental. Lo abstraído no es temporal, sino que puede con el tiempo físico articulándolo. El acto de abstraer es la *presencia mental*, y el objeto abstracto es *lo presentado*. Lo presentado está al margen del tiempo físico; no es afectado por él, porque la presencia mental de la que depende tampoco es física. Lo presentado es «a la vez» que el presentar. Además, el abstracto, es uno y universal, pues es objeto de diversos asuntos concretos imaginados, recordados y proyectados. Si la presencia mental, primer peldaño de la operatividad de la inteligencia –facultad inmaterial–, se puede describir según la *simultaneidad*, a nivel inmediatamente inferior humano, pero ya físico, debe existir en lo orgánico humano un analogado menor de ella, y ese es justamente la *sincronía*.

---

[63] Es claro que la *sincronía* falta en la llamada *inteligencia artificial*. En efecto, cualquier máquina inventada por el hombre funciona por partes, y sus procesos, aunque sean extremadamente veloces, se suceden unos a otros, pero no ofrecen una concordancia temporal.

El fin del cuerpo humano es el alma, no el propio cuerpo. Como el pensar media entre el cuerpo y el alma, el fin del cuerpo será el pensar. Por eso el pensar empieza a ser *fin en sí*, pero no lo es el cuerpo (no se come por comer; no se imagina por imaginar...). Si el cuerpo es para el pensar, y éste comienza con la presencia mental (abstraer), el cerebro humano del que se sirve el pensamiento, debe caracterizarse por ser lo más parecido a nivel físico a la presencia mental. Eso es la *sincronía*, la unidad entre movimientos biofísicos[64]. Sincronía indica que la actividad corpórea humana lucha contra el retraso (propio de la causa material), porque las diversas partes del cuerpo son sistémicas. Además, el orden de este sistema es compatible con el orden cósmico, pero no es el orden del cosmos el que ordena directamente la progresiva actividad cerebral, sino cada hombre. La falta de sincronía da lugar a la muerte del cuerpo.

Si las tendencias apetitivas humanas inclinan al bien concreto y sensible, las *locomotrices* del hombre, a distinción de las animales, son la tendencia a ocupar un lugar *teniéndolo*. Su acto no es ninguna *operación inmanente*, sino una *acción*, un *movimiento*. Se trata del desplazamiento local. A los movimientos corpóreos del animal se le llama *conducta*. A los del hombre, en virtud de la radical distinción, *comportamiento*. Los del animal son *instintivos*. Los del hombre, corregidos y educados racionalmente.

La tendencia que sigue al conocimiento animal pone en marcha una serie de miembros corporales, que por medio del desplazamiento intentan conseguir un bien particular. Es obvio que esas funciones locomotrices son muy distintas de unos animales a otros. El hombre educa esos movimientos en orden a algo que no es meramente biológico, orgánico, sino cultural. Por eso se puede hablar de *comportamiento*. Aprender a tocar el arpa, por ejemplo, no es un movimiento en los dedos de las manos requerido por la biología; tampoco escribir, dibujar, etc. Las funciones locomotrices humanas son muy variadas, más que en los animales. Además, los movimientos animales están enteramente sometidos al orden del universo. Los humanos, en cambio, desbordan ese orden. Es más, éstos pueden acelerar el orden cósmico (favorecer más la vida de la naturaleza, proteger los animales y las plantas, etc.) o decelerarlo (lesionar la capa de ozono, talar la selva brasileña, explotar la pesca

[64] «La unidad de la *praxis intelectual* se caracteriza como simultaneidad o actualidad –posesión del fin en presente-; la *praxis sensible* es una unificación intensa, sincrónica, que no alcanza a ser actual, es decir, la presencia mental», POLO, L., «La cibernética como lógica de la vida», *Studia Poliana*, 4 (2002), 17.

de modo abusivo, abatir varias especies de aves como en la dictadura de Mao Zedong, etc.). De entre los movimientos humanos que son compatibles con el orden del universo hay, además, algunos que desbordan por entero su significado cósmico: los de una danza, por ejemplo (si es flamenco, con más razón, porque casi desbordan también el sentido humano...).

La *locomoción* animal es la *conducta*. Al tratar del cuerpo humano reparamos en que le dotamos de una serie de funciones sobreañadidas, no meramente fisiológicas o naturales. Esas funciones adicionales configuran el comportamiento humano. El hombre es el único ser que *se* comporta, si bien no hay un modelo fijo de comportamiento humano, porque el hombre está abierto. En los animales, a todo conocimiento sigue inexorablemente una tendencia, y a ésta una conducta, unos movimientos. No se puede escindir uno del otro, es decir, no se puede parar la tendencia tras el conocer, ni el movimiento tras el apetecer. De modo que podemos decir *que en los animales el conocer no es su fin último, sino subordinado a las tendencias, y éstas al movimiento. En el hombre sucede lo inverso*. Es obvio que conocer es prerrequisito para que se tienda, pero a su vez el hombre tiende y se mueve *para conocer más. Sólo el hombre desea por naturaleza saber*, y eso hay que notarlo también a nivel sensible. Los animales no tienen tal deseo. Deseo de saber no es saber, sino subordinación del deseo al conocimiento. A la par, para tener tal deseo y realizarlo, se deben reducir los movimientos al mínimo, pues cuanto más se mueve menos se conoce[65].

El conocimiento animal es indisociable de sus apetencias, y éstas de su conducta instintiva. Son como fases de una actuación que, a fin de cuentas, es ordenada extrínsecamente por un orden vigente en la totalidad de la naturaleza. Es el hombre el único que puede quebrar la estrecha vinculación entre dichas fases. Quebrarlas supone no estar encuadrado en el orden del universo, sino formar un nuevo orden según las directrices de cada quién. La discrepancia entre el comportamiento humano y la conducta animal estriba, como de todos es sabido, en que el del hombre no es estereotipado, *instintivo*, sino enormemente *abierto*, plástico. Lo superior en el hombre no es ni la tendencia ni la conducta, como en los animales, sino que éstas son medios para conocer. Por eso

[65] Este extremo se puede comprobar en el trabajo humano. En efecto, las personas que se mueven mucho (las que se obcecan en la gestión práctica) suelen ser menos eficaces que las que dedican más tiempo a pensar en el propio trabajo. Por ejemplo, cuando en una Universidad los profesores van cargándose cada vez más de trabajo administrativo restando tiempo al estudio, ese centro pierde altura y, por tanto, eficacia.

somos conscientes de nuestras tendencias y movimientos y podemos regularlos, asunto ausente en los animales.

Mientras la *conducta* animal regula el modo de proceder tendencial y cognoscitivo de éste, en el hombre pasa al revés: es su conocer el que regula su tendencia y su comportamiento. Además, es obvio que la conducta humana está subsumida bajo la razón, o al menos debería estarlo[66]. Ponerse a estudiar, por ejemplo, es reducir la conducta al mínimo, para dar paso a la operatividad de la razón al máximo. Al animal le pasa al revés: reduce al mínimo su conocimiento sensible (en rigor, lo instrumentaliza), de modo que los asuntos a conocer que quedan al margen de su tendencia duermen al animal, y en modo alguno son apetecibles. En el hombre sabio pasa justo al revés, sólo el pensar en los temas más altos lo anima y despierta, y todo lo demás, multitud de factores prácticos convencionales que preocupan a los demás (políticos, sociales, modas, deportes, comidas, etc.) le duermen. A su vez, el animal reduce al mínimo su tendencia para dar paso a la conducta. De modo que lo más importante en el animal son los *movimientos* que realiza. Como éstos son *físicos*, y todo movimiento físico (causas eficientes) está enteramente regulado y subordinado al *orden universal* (la causa final), el animal está sometido completamente al *fin* intramundano. En el hombre sucede justo lo inverso: sus movimientos están subordinados a sus tendencias, y éstas a su conocimiento sensible. Y, como hemos visto, éste salta por encima del orden cósmico. En este sentido se podría llamar al hombre «animal supracósmico». Pero tampoco esto es lo nuclear en el ser humano.

9. ¿Es el hombre a nivel sensible un animal más?

La respuesta, en consecuencia con lo examinado hasta el momento, no puede ser sino *negativa*. Además, ni siquiera puede ser un animal más el hombre que lo quiera ser, porque querer tal extremo es para el hombre una posibilidad más entre muchas, y ello indica *apertura*, *libertad*; en rigor, *persona*, mientras que el animal está determinado a serlo de un modo muy específico. En virtud de lo anterior ca-

[66] El *conductismo* y el *pragmatismo* no acaban de ver de modo explícito esta tesis. Para ellos, la razón y sus verdades surgen de la *acción*, del modo de obrar. Pero esta tesis es contradictoria, pues ¿de qué acción concreta puede surgir una tesis como ésta que se formula en universal?

bría describir al hombre como «el animal que no lo es aunque lo quiera».

Decíamos que las funciones vegetativas humanas presentan una *apertura* respecto de las animales. Apertura, que es patente en los sentidos externos, en los internos, en los apetitos sensitivos, en los sentimientos o afectos sensibles, y también en los movimientos corporales humanos. La *apertura* es, pues lo *distintivo*. Ahora bien, ¿por qué esa apertura? Porque de no tenerla en el cuerpo y en cada una de nuestras funciones y facultades sensibles eso sería incompatible con la apertura de la *razón* y de la *voluntad* a la totalidad de lo real, y también sería incompatible con la *libertad personal* humana, es decir, la de cada persona humana, que es –como se verá– una *libertad irrepetible* e irrestrictamente abierta. ¿Es, por tanto, el hombre un «animal abierto»? No, pues es abierto porque no es animal. Entonces, ¿qué pasa con el hombre que es más cerrado? Pues puede pasar cualquier cosa: que esté más abierto a su mundo interior, que sea nórdico…

Precisamente por esa *novedosa libertad*, el hombre puede humanizar cada vez más su sensibilidad *personalizándola*. Le interesa saber a cada hombre qué son sus sentidos y cómo es su modo de conocer, pero no para explotar la sensibilidad ni tratarla con desorden, sino para elevarla al plano de lo humano y dotarle de su propia *personalidad*, para ponerla al servicio de lo mejor que existe en sí. Por eso la sensibilidad humana es *educable*. Educarla implica respetar su índole, el modo de actuar de cada sentido; envuelve, asimismo, notar qué es lo inferior de la sensibilidad y qué lo superior, para poder subordinar lo menos a lo más.

Tampoco los *sentimientos sensibles* humanos son iguales a los animales, pues entre los animales la repetición instintiva de los mismos caracteriza a todos los de una misma especie. De modo que vistos los sentimientos de dos ejemplares (macho y hembra) se saben los de los demás animales de la especie. En cambio, en los humanos no hay dos modos iguales de manifestar los sentimientos de las facultades sensibles. Ahora bien, ¿para qué son esos sentimientos internos en las facultades sensibles del hombre?, ¿para endulzar la vida? Sí, seguramente. Pero ¿no será que son también un correlato sensible de que existen también *sentimientos internos no sensibles* y que son propios del *espíritu*? Seguramente también. Sin embargo, si tales sentimientos espirituales se dan, no podrán ser un mero *estado de ánimo*, sino un *estado del ser personal*.

¿Es que el *ser personal* es susceptible de cambios, de diversos estados? Sí, por dos motivos: a) Porque, sin dejar nunca de ser *persona*, uno

puede *opacar* o entenebrecer libremente cada vez más su *ser* personal. La redundancia de esta actitud en el mismo ser personal son los *sentimientos negativos del espíritu* (tristeza, desesperanza, desconfianza, odio, angustia...). b) Porque también puede *aceptar* libremente ser *elevado* por Dios como persona, y ello irrestrictamente. La consecuencia resultante de tal actitud personal son los *sentimientos positivos del espíritu* (alegría, esperanza, confianza, amor...).

Tanto los sentimientos negativos como los positivos no son estados de ánimo sino *estados del ser personal* (atenderemos a ellos en el Tema 16). Con ellos nos damos cuenta si estamos cumpliendo o no nuestro *fin personal* en orden a nuestro *futuro metahistórico*. En efecto, si uno está espiritualmente *triste*, por ejemplo, algo malo pasa en su corazón. Seguramente experimenta la *soledad*, carece de *esperanza*, no tiene ideales personales o posee un *sentido* equivocado de su persona y del fin de ésta, no sabe *amar*, etc. Si, por el contrario, está espiritualmente *alegre* (que no quiere decir estar a gusto, derramar hilaridad, etc.), señal de que personalmente va por buen camino.

* * *

Merced a sus funciones vegetativas y a sus sentidos externos podemos describir al hombre como «un animal abierto al cosmos». De acuerdo con su percepción o sensorio común, podemos describirlo como «el único animal que se da cuenta de su apertura cósmica». En función de su imaginación ¿es el hombre un «animal simbólico»? Sí, desde luego, pero por encima de eso, y en atención a esta potencia, es un «animal isomorfizante o geométrico». Además, como su memoria es superior a su imaginación, y es suceptible de conocer un tiempo siempre igual, se puede decir de él que es un «animal isocronizante o cronometrante». Sin embargo, como su cogitativa es superior a los sentidos internos precedentes, en virtud de ella se puede decir que el hombre es un «animal de aficiones». Por otra parte, en razón de su apetitividad se le puede designar como «animal omniapetente». También se le puede calificar, a raíz de sus movimientos, como «animal supracósmico». Pero, si bien se mira, todas esas descripciones indican *apertura*. Por tanto, ¿se le puede llamar al hombre «animal abierto»? Es, más bien, un ser abierto que parece «animal», pero que, en rigor, no lo es. Por tanto, si lo de «animal» no caracteriza al ser del hombre, debemos avanzar en la investigación, a ver si eso otro que le atribuye la tradición, lo de «racional» nos dice algo más de él.

Además, si es claro que con la muerte el hombre pierde sus funciones y facultades sensibles, pero ésta no es su situación definitiva, con la resurrección del cuerpo las recuperará, pero no como en la vida presente, sino atravesadas del sentido personal, elevado de cada quién. En esa tesitura, ¿será el hombre un «animal racional», o será más bien una persona con un cuerpo que trasluce dicho sentido personal elevado?

Capítulo 7

INTELIGENCIA Y VOLUNTAD

Tras atender al cuerpo humano, a las diversas funciones vegetativas, a las facultades cognoscitivas sensibles, a los distintos apetitos o tendencias sensibles, a las funciones locomotrices, y a los sentimientos sensibles, reparando en todo ello el *carácter distintivo* que esas ofrecen en el hombre respecto de los animales, es pertinente pasar a continuación al estudio de aquellas facultades humanas que *carecen de base corporal*, y que son, por ello, no menos diferentes que lo anterior respecto del género animal. Se trata de estudiar las dos potencias superiores: la *inteligencia* y la *voluntad*. En este tema se salta, pues, del estudio de la *naturaleza* al de la *esencia* humana.

En efecto, inteligencia y voluntad no forman parte de la naturaleza humana. Estas facultades humanas no se pueden encuadrar en lo que hemos llamado *vida recibida*, la que debemos a nuestros padres, puesto que carecen –como se verá– de soporte orgánico. No son, pues, algo fisiológico o biológico. Es cierto que al inicio todas las inteligencias y voluntades humanas se parecen en exceso, pues son, según el decir de Aristóteles, como «*tabula rasa*», esto es, carecen de actos de pensar y de querer y de contenidos pensados o asuntos reales queridos, respectivamente. Pero no hay que sentar que forman parte de la dotación *natural* del hombre, porque tales facultades no surgen de la biología, sino del *ser personal* de cada quién a través de la *esencia* humana.

Con todo, si dichas potencias no radican en el soporte somático (*naturaleza*), y esas facultades tampoco son la *persona* que uno es (o *acto de ser personal*), porque la persona es irreductible a ellas, ¿dónde radicarlas? Para responder a esta cuestión es procedente recurrir a la distinción

tomista entre *acto de ser* y *esencia* en lo creado. Si esa heterogeneidad real se tiene en cuenta en antropología, y se toma en serio aquello de que la racionalidad (incluida la voluntad en ella) es de lo *esencial* en el hombre, habrá que vincular la inteligencia y la voluntad a la *esencia* humana, y distinguir a ésta del *acto de ser* personal. Ahora bien, la *esencia* humana es distinta de la *naturaleza* humana porque la primera indica *perfección*; no directamente la segunda. Además, si el planteamiento que precede es correcto, la esencia humana no se puede reducir a esas dos potencias aludidas, porque éstas son nativamente pasivas, *imperfectas* por tanto, aunque susceptibles de activación, o sea, de crecimiento perfectivo.

En efecto, la esencia humana no se reduce a la inteligencia y voluntad, puesto que la perfección de dicha esencia es incompatible con la potencialidad o pasividad inicial de esas dos facultades. De manera que habrá que indagar qué realidad sea lo activo de la esencia humana, si ya se ha descubierto que lo pasivo de ella lo conforman esas dos potencias. Un indicio de respuesta la aporta Tomás de Aquino, cuando advierte que lo que activa a esas dos facultades es la *sindéresis* (abordaremos este asunto en la Lección 13). En otros lugares denomina a todo esto *alma*, pero distingue en ella entre lo que actúa como *acto* y lo que actúa como *potencia*[1]. A lo primero responde la aludida *sindéresis*, a lo segundo, ambas facultades, a las que podemos pasar a considerar a continuación.

1. ¿Es la inteligencia una facultad inmaterial?

Comencemos por la inteligencia e indaguemos si es o no una facultad *inmaterial*. Como es sabido, actualmente algunos ponen en duda que la inteligencia sea inmaterial. Se trata del debatido y divulgado problema de las relaciones *mente-cerebro* (al que ya se ha atendido al final del Tema 5). Sobre este asunto, la mayor parte de pensadores de la filosofía griega y medieval admiten la inmaterialidad de esta potencia. En la moderna y contemporánea, en cambio, ha habido de todo. Para Husserl, por ejemplo, la verdad es irreductible a lo psíquico. Popper –no ha sido el único[2]– también arremetió contra las tesis materialistas que identificaban el pensamiento con la actividad cerebral. Por su parte, Ec-

[1] Cfr. *Q.D. De Anima*, q. un., a. 1, ad 6.

[2] Cfr. González Quirós, J. L., *Mente y cerebro en el pensamiento contemporáneo. Crítica de las teorías materialistas de la mente*, Madrid, Universidad Complutense, Departamento de Filosofía, 1988.

cles sostuvo que la mente no es orgánica, pero que interactúa con el cerebro[3]. Por su parte, Polo dirime rigurosamente ese problema[4].

La inteligencia no es la totalidad del *alma*, sino *una potencia suya*, aunque, junto con la voluntad, la más elevada: «es el mayor tesoro del alma el entendimiento»[5]. La inteligencia tampoco es la *persona* humana. Por eso, «por más viva y fuerte que sea la aprehensión de un noble entendimiento, ha menester quien le guíe y gobierne»[6]. Si lo propio de esta facultad es pensar, razonar, es evidente que la persona humana no se reduce a razonar. Además, inicialmente la inteligencia ni conoce nada ni sabe que tiene que conocer. Ni siquiera tiene noción de sí misma. Sin embargo, todo ello es susceptible de conocerlo cuando se activa. Además, ésta potencia, más que ninguna otra, se entiende por su capacidad de *crecimiento*. Siempre se puede pensar más y mejor. Mucho es lo que podríamos extendernos al tratar de la inteligencia, pero conviene ahora demostrar su *espiritualidad* de modo claro y breve; de una manera necesaria (porque se trata de una verdad necesaria o «sin vuelta de hoja»). ¿Cómo? Demostrando su *inmaterialidad*. ¿Y cómo demostrarla? Por los siguientes argumentos, por lo demás, clásicos:

1) La inmaterialidad de la inteligencia se comprueba demostrando *la inmaterialidad de sus actos*, y la de éstos, *por la inmaterialidad y universalidad* de sus *objetos* (como vimos en el Tema 1, epígrafe 8). El primer acto de la inteligencia, el más básico, es *abstraer*, y lo abstraído por ella se llama tradicionalmente *abstracto*. Atender a ese acto permite darnos cuenta de que el *objeto* conocido al abstraer no sólo es *inmaterial*, sino también al margen de las condiciones *particulares* de la materia. Abstraer es *presentar algo conocido con cierta universalidad*. Al abstraer separamos una *forma* de lo *material* singular, concreto (ej. el abstracto de «silla» no se refiere sólo a ésta o a la otra silla reales, o sólo a las de metal o madera, a las de tres o cuatro patas, a las funcionales o barrocas, sino a todas las sillas habidas y por haber). El *objeto* conocido por la inteligencia es en *universal*. Nada hay, en cambio, en lo real material que sea de ese género. Si pensamos lo *universal*, nuestra inteligencia no es material. El objeto es ideal y enteramente intencional; lo ideal e intencional no es material en modo alguno.

---

[3] Cfr. POPPER, K., ECCLES, J., *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1985.

[4] Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, Pamplona, Eunsa, 1997, Lección Primera.

[5] LOPE DE VEGA, Leonardo, en *Peribañez y el Comendador de Ocaña*, Barcelona, Orbis, 1983, 164.

[6] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, n. 1009, 201.

2) También se comprueba la *inmaterialidad* de la inteligencia porque esta potencia *puede conocerlo todo*, es decir, *no tiene límite*. Para que una potencia sea *enteramente* cognoscitiva, es decir, que toda su naturaleza sea explicable en vistas a conocer, requiere, obviamente, no ser otra cosa que *pura capacidad de conocimiento*, sin otras tareas, como por ejemplo, la de vivificar algún órgano, como les sucede a los sentidos. Así es la inteligencia. Si fuera por naturaleza otra cosa que cognoscitiva, esa otra cosa no la podría conocer. Los sentidos conocen sus objetos siempre dentro de unos *límites*, de un marco al que la *psicología* denomina *umbral*. El intento de traspasar esos límites perjudica al órgano y a la facultad sensible (ej. la luz del sol excede la capacidad del umbral de la vista cuando se le mira de frente y daña el órgano; por eso cerramos los ojos). La inteligencia se salta el umbral, el límite. Sólo se conoce el límite trascendiéndolo. En efecto, tematizar intelectualmente la noción de *límite* es haberlo trascendido. La inteligencia puede conocerlo todo. Al decir de Aristóteles, *el alma es en cierto modo todas las cosas*[7]. Su apertura es irrestricta. No obstante, lo material, por definición, es limitado. En consecuencia, la inteligencia es inmaterial.

Con todo, suele repetirse en demasía que nuestro conocimiento es limitado, y que, además, nuestra razón queda no pocas veces entorpecida por muchos factores externos (cansancio, enfermedades, accidentes, alcohol, estupefacientes, etc.), pues como declaraba Lope de Vega, «el vino y cansancio son candados de la razón y sentidos exteriores»[8]. Y más que los agentes externos, parece que sobran motivos internos para obnubilar la razón (la operatividad alocada de la imaginación y de los demás sentidos internos, el desorden de las pasiones, el desbordamiento de los sentimientos sensibles, etc.), ya que «no embriaga tanto el vino cuanto el primer movimiento de la ira, pues le ciega el entendimiento sin dejarle luz de razón»[9]. Sin embargo, esos factores ni son intrínsecos a la razón, ni inciden directamente sobre ella, sino indirectamente, a saber, en la medida en que entorpecen la actividad propia de los sentidos internos, de cuyos objetos toma la razón sus propios contenidos al abstraer. Por ello, al ser impedida o alterada la sensibilidad intermedia, la razón adolece de recursos objetivos para llevar a acabo su propia operatividad.

---

[7] Cfr. *De Anima*, l. III, cap. 8, (BK 431 b 21); *ibid.*, l. III, cap. 5, (BK 430 a 14 ss).

[8] LOPE DE VEGA, *Peribañez y el Comendador de Ocaña*, ed. cit., 172.

[9] ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 349. He aquí otro autorizado testimonio: «cuando el valor devora la razón, ésta se traga la espada con que pelea», SHAKESPEARE, W., *Antonio y Cleopatra*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 753.

3) Por su *capacidad de negar*. Este argumento es netamente tomista, e indica que si la inteligencia tiene la capacidad de negar, no por llevarlo a cabo ella se niega. Efectivamente, la inteligencia no sólo afirma, sino que también niega, pero negar no es perder inteligencia o anularse progresivamente como tal, sino otro modo de seguir conociendo cada vez más. Si la vista, por ejemplo, negase el color, dejaría de ver, pues sólo se ven colores. En cambio, la inteligencia niega lo pensado, por ejemplo, la noción de *ente* (todo lo que cae bajo ella se puede describir con esta noción). Al negar el *ente* forma una nueva noción, *no ente*, que no anula la precedente; de modo que la inteligencia puede mantener las dos nociones sin prescindir de ninguna de ellas. Mantener las dos indica conocer más que pensar sólo una de ellas. También es claro que la expresión «no ente» no indica nada sensible, sino que, precisamente, niega –entre otros– a los entes sensibles. Ahora bien, negar lo real sensible es saltar por encima de ello. De modo que si la inteligencia es capaz de negar, salta por encima de la realidad material.

4) Nos percatamos también de la *inmaterialidad* de la inteligencia por la *cierta referencia* que tiene respecto de sí[10]. En efecto, nada de lo corpóreo se autoconoce ni se refiere a sí mismo, porque la materia es límite para ello, pues no es transparentemente cognoscitiva. Las facultades sensibles conocen con sus actos otros asuntos, pero no su propio soporte orgánico, ni tampoco su propio acto de conocer (ej. la facultad de ver no ve directamente su ojo, sino a través de su ojo; ni tampoco ve el acto de ver, ni a sí misma como facultad). En la inteligencia, por el contrario, alguna instancia suya se puede referir a otra instancia de ella. Así es, la inteligencia *conoce que conoce*, conocemos que pensamos, es decir, la inteligencia conoce algo de ella: sus actos de conocer. Esta permeabilidad indica que esta facultad carece de soporte orgánico. Por lo demás, no hay que confundir esa *cierta referencia* con la llamada *reflexión*[11], pues la inteligencia conoce con unos actos suyos superiores otros actos suyos inferiores, pero no conoce sus actos con los mismos actos, ni tampoco se conoce ella a sí misma como facultad.

---

[10] Por *referencia* no se entiende que un acto de conocer, por ejemplo, se conozca, se refiera, a sí mismo, sino que hay alguna instancia del conocer de la inteligencia que conoce otra instancia de esa misma facultad de conocer.

[11] «Cierta referencia» no indica «referencia completa». La inteligencia no se autoconoce de modo completo. La completa referencia «*reditio completa*» atribuida a todos los seres espirituales es una tesis neoplatónica (de Proclo) que no se compagina con la realidad, pues implica un paso injustificable desde la ignorancia al saber completo, de la potencia al acto.

5) Otra prueba de su *inmaterialidad* la da su *capacidad de crecimiento irrestricto*. Si puede crecer en conocimiento sin coto, ello implica que carece de soporte orgánico que la limite, puesto que lo orgánico, por definición es limitado. Si carece de órgano (la inteligencia no está en el cerebro[12]), no se puede decir en sentido estricto que esta potencia sea un *sobrante formal*, puesto que no *sobra* respecto de vivificar, organizar, etc., ningún órgano al que informe, ya que carece de él. Tampoco es propiamente una *facultad*, porque esta palabra denota pasividad, y la inteligencia activa remitiendo en ella misma lo que tiene de potencialidad. Es, pues, *más* que facultad. Se puede llamar *potencia activa*, pues lo que en ella se activa deja para siempre de ser potencial. Por ejemplo, si se abstrae, ya se ha aprendido a abstraer «*semel pro semper*», es decir, de una vez por todas y para siempre.

Si la inteligencia no tiene límite (tampoco parecen tenerlo la necedad y las faltas personales...[13]), lo que se puede pedir cognoscitivamente a esta potencia se puede resumir en esta palabra: «¡audacia!». En efecto, lo que cada persona le puede decir a su inteligencia es «¡ve a más!», «¡no te conformes!». Ya lo formuló Kant: «¡*sapere aude*!». Pero hay que hacer crecer a la inteligencia por un motivo que no es el kantiano, a saber, por subordinar el saber racional a la persona humana, es decir, por *personalizar* el conocer racional humano para que éste manifieste cada vez más y mejor el modo de ser irrepetible que cada persona humana es. El peor enemigo que puede tener la inteligencia es el no querer sacar partido de ella, pues «no hay peor saber que no querer»[14]. Quien saca o no beneficio de ella no es ella misma, sino el *yo*, es decir, esa instancia cognoscitiva superior a ella que debe activarla. El *yo* (como se verá en la Lección 13) es *el ápice de la esencia humana*; una realidad que es nativamente activa, y que con el tiempo activará (*esencializará*) progresivamente a la inteligencia (también a la voluntad).

---

[12] Si la inteligencia no está en el cerebro ¿dónde está? No es que no se quiera responder, sino que la pregunta está mal hecha, es decir, es improcedente, porque preguntar por el *estar* o por el *dónde* sólo se puede referir a lo sensible, pero no a lo inmaterial, pues esto no *está* sino que *es*. Además, no se debe referir a todo lo sensible. En efecto, nótese que tampoco las imágenes, recuerdos, etc., están en el cerebro, porque no son materiales. Entonces, ¿dónde están? Mala pregunta, pero si se quiere, se puede responder que están en el acto de imaginar, recordar, etc., que tampoco son materiales.

[13] «Las faltas no tienen límites/ como tienen los terrenos/ se encuentran en los más buenos/ y es justo que les prevenga/: aquel que defectos tenga/ disimule los agenos», HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*, ed. cit., 197.

[14] CORREAS, G., *op. cit.*, 575.

2. ¿ANHELO DE VERDAD O «RELATIVISMO»?

«Común y general costumbre ha sido y es de los hombres, cuando les pedís reciten o refieran lo que oyeron o vieron, o que digan la verdad y sustancia de una cosa, enmascararla y afeitarla, que se desconoce, como el rostro de la fea»[15]. Esta parece ser desde antaño la actitud dominante frente a la verdad. La verdad no está de moda, no interesa[16]. La costumbre es, en expresiones castizas, dorar la píldora o montar la piedra, por intereses, por respetos humanos[17], etc. Consecuentemente, la gente prefiere la «política», en el sentido amplio de quedar bien con los demás a la verdad (en rigor, adulación[18]). Por eso les da igual que la gente parezca lista a que sea lista; también por eso para muchos todo es democrático, hasta la verdad. Hay filósofos incluso a los que molesta que alguien diga tener la verdad sobre cualquier asunto. Frente a eso, su socorrida actitud consiste en declarar que ellos, exclusiva y modestamente, «buscan la verdad». «Pero por el contrario, hay que preguntar: ¿qué es la búsqueda de una cosa que nadie puede alcanzar? ¿Ella busca realmente, o en realidad no quiere encontrar, porque no puede ofrecer lo encontrado?»[19].

Cabe añadir que hoy día mucha gente se ha creído incluso que la verdad ni siquiera se puede conocer, con lo que se pasa a dudar incluso de su existencia. Es más, se declara algo tan jocoso como lo que sigue: «la verdad absoluta no existe; y esto es absolutamente cierto», que es tanto como decir que lo confuso es clarísimo. Otras veces la verdad no se dice por cobardía, por miedo. No es de admirar que quien mantiene esa actitud acabe dándole más o menos intencionadamente la espalda a la verdad para no sentirse urgido por ella. Otros –incluso a nivel filosófico universitario– son los que dicen buscar la verdad, pero la postponen a su prestigio profesional, cargo, reputación, comodidad, etc. Con

---

[15] ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 104.

[16] «Debemos recordar que, en general, el objetivo de nuestros periódicos es más el crear una opinión, impresionar a sus lectores, que defender la causa de la verdad. Este último fin se persigue tan sólo cuando coincide con el primero», ALAN POE, E., *Narraciones extraordinarias*, Bogotá, El Tiempo, 2002, 64-65.

[17] «No hay arma que así trabe y mude la voz natural como respetos humanos el juicio de la verdad», *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, nº 813, 177.

[18] «Aduladores. Verdaderamente se pueden llamar polillas de la riqueza y carcomas de la verdad», ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 1979, 365.

[19] RATZINGER, J., «Cristo, el Redentor de todos los hombres», en *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004, 68.

esta actitud no pocos se vuelven taimados, astutos, hipócritas, cínicos, envidiosos de que la verdad ampare más a otros. Parece que con ellos hay que proceder con todo cuidado y con rodeos, nunca de frente[20]. En el fondo, se trata de la actual sofística universitaria, pues es claro que –lo quieran o no– los tales acaban subordinando la verdad a sus propios intereses. Estas actitudes muestran bien a las claras el perjuicio intrínseco que conlleva el no ser fiel a la verdad aunque ésta acarree la muerte[21]. La verdad es que mantener la verdad a toda costa comporta mucho y prolongado sufrimiento, pero más vale sufrir con la cabeza clara que intentar pasarlo bien sumido en la mediocridad y pereza intelectual. Es asombroso la innumerable cantidad de enemigos –muy pudientes– que la verdad tiene actualmente. De modo que uno se ve frecuentemente ante esta disyuntiva: «si no decís la verdad, es vileza; si la decís, quebraros han la cabeza»[22]. Con todo, vale la pena ser fuerte y defender la verdad, porque al hacerlo se defiende el sentido de la vida humana, propia y ajena. ¿Y si la verdad no se acepta? Donde no hay aceptar sobra el dar.

Por lo demás, toda crítica contra la verdad es una autocrítica. Toda actitud frente a la verdad es una pérdida de sentido, de verdad humana. Vayamos a los ejemplos. Pensar que no cabe verdad, es a su vez mantener que esa afirmación no es verdadera. Decir que todo es relativo o subjetivo, es sostener –si se es coherente– que esa tesis también lo es. Y para quien se empecine en seguir defendiendo que él admite que esa, su tesis, también es relativa o subjetiva cabe preguntarle si es verdad que él mantiene tal tesis, o más bien es relativo o subjetivo que él la mantiene. La respuesta sobra –la verdad ama la claridad–, porque es obvia. De manera que, lo quiera o no, la verdad que intenta echar por la puerta se le cuela por la ventana.

El hombre no puede vivir sin la verdad, porque no puede vivir sin inteligencia, y el objeto de la inteligencia es la *verdad*[23]. La verdad es a lo que de entrada está abierta naturalmente esta facultad. Ahora bien,

---

[20] En rigor, nada nuevo: «existen ciertos espíritus que solo deben atacarse con rodeos; temperamentos enemigos de toda resistencia; caracteres reacios a los que encocora la verdad, que se rebelan siempre contra el camino recto de la razón y a los que sólo se puede llevar con rodeos a donde uno quiere conducirlos», MOLIÉRE, J.B.P., *El ávaro*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957, 713 b-714a.

[21] La expresión es de SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ. Cfr. *Camino*, nº 25.

[22] CORREAS, G., *op. cit.*, 739.

[23] Cfr. mis libros *Conocer y amar*, Pamplona, Eunsa, 1994, cap. I, y *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997, cap. 3. Cfr. asimismo: GARCÍA LÓPEZ, J., *La verdad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones, 1996; MILLÁN PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Madrid, Rialp, 1997.

antes de actuar la inteligencia carece de verdad alguna. La adquiere más tarde, a través de sus *actos*. La inteligencia está llamada a crecer en orden a la verdad, a conocer *más verdad*. Cuando la inteligencia se despoja de su estado natural y se activa adquiere *verdad*. No obstante, la verdad no se da en un sólo *acto* de la razón, sino en *muchos*. En otros se da, en cambio, la *verosimilitud*. Hablamos entonces de *probabilidad*. Es el ámbito de la *opinión*. En efecto, opinamos acerca de lo contingente, de lo no necesario, de lo que puede ser de un modo o de otro[24]. Opinar sobre lo que está claro carece de sentido, es charlatanería y manifiesta torpeza. Por eso el buen filósofo no es el que opina; tampoco el que discute, ni menos aún el que descuella en la amena retórica, sino el que descubre. Aunque lo descubierto no guste, o provoque recelos, lo verdaderamente importante es haber abierto camino humano a la verdad. Además, aunque los famosos oradores no la acepten –otros la aceptarán–, más pierden dichos demagogos que la verdad.

En los actos de la inteligencia en los que se da la *verdad* se da *más* en unos que en otros, porque los actos son *jerárquicos*, esto es, unos conocen más que otros, y aquello que los otros no podían conocer. De entre aquéllos en los que se da la verdad sólo en algunos se *conoce* que se da la verdad[25]. Y en los que se da la *verosimilitud*, en unos se da *más verosimilitud* que en otros, y en alguno se sabe que se conoce la verosimilitud. De modo que no todas las verdades tienen el mismo peso, ni tampoco todas las opiniones valen lo mismo. La distinción entre ellas también es *jerárquica*. La jerarquía de unos actos cognoscitivos se mide por el grado de *verdad* que éstos alcanzan; la de otros por el grado de *verosimilitud*, no por la multitud o celebridad de las personas que defienden las opiniones, pues hay opiniones que no pasan de ser una simpleza[26]. Además, pulula por doquier un agravante para quien mantiene las malas

---

[24] Cronin pone en boca del protagonista de su novela *La ciudadela* una sentencia que puede venir bien al caso. En efecto, cuando Andrés, joven médico, estaba realizando un exigente examen oral para obtener un buen puesto estatal, a la pregunta personal que le realiza el doctor examinador sobre cómo se conduciría el candidato en el ejercicio de su profesión, éste responde que su talante sería el de no tomar en su profesión nada como absoluto. En efecto, si la medicina es ciencia práctica, no caben en ella verdades absolutas, sino opiniones más o menos certeras y fundamentadas. Con ello no se pretende invalidar esta disciplina, menospreciarla o, como intenta Moliere en *El enfermo imaginario*, ridiculizarla.

[25] La verdad *explícita* se da por primera vez en el acto del *juicio* de la razón, que, sin embargo, no es ni la única ni la más alta sede de la verdad.

[26] Por ejemplo, «la opinión que nos hace medir el valor intrínseco de un hombre por su equipo exterior es una tontería», SHAKESPEARE, W., *Pericles*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 677.

opiniones, a saber, que ese tal las hace más suyas que su propia naturaleza[27], de manera que le resulta muy difícil salir del error. Pero atendamos a la verdad, y a la relación de ésta con el hombre, en vez de fijarse en el complicado y poco claro mundo de la «opinionitis».

En los actos de la inteligencia la *verdad* no es ni la *realidad*, ni el *acto* de conocer, sino lo que de lo real o de lo mental conoce el acto de conocer. *La verdad está en la mente, no en la realidad.* Lo real es real, es *causa* de que conozcamos esa realidad, porque si no existiera la realidad, no la podríamos conocer y nuestra mente carecería de verdad. Al conocerla, la realidad no está en nuestra mente como realidad (por suerte), sino que en ella está la *verdad*, es decir, una perfecta *semejanza* –decían los medievales– de lo real. La verdad es, pues, la *pura remitencia intencional* a lo real cuando esta remitencia es conocida y se adecua a lo real. Lo conocido es «lo mismo» *intencionalmente* que lo real, pero no es lo real, sino lo conocido de lo real. La verdad estriba en la comparación cognoscitiva, *confrontación*, *adecuación*, entre el acto de conocer y lo real.

Por lo demás, la verdad no es ni *temporal* ni *eterna*, sino *presente* mientras se piensa, mientras la inteligencia la *presenta.* No es temporal, porque no está sometida al tiempo. Tampoco al espacio («la verdad en todas partes lo es»[28]). Ello indica que no es física. Tampoco es eterna, porque nuestra mente no es la divina. En efecto, la verdad que alcanza la inteligencia humana no es eterna, puesto que no siempre se piensa. Es *presente* al acto de pensar. No está ni antes ni después, sino *mientras* se piensa, o *al* pensarla. La verdad es lo conocido por el *acto.* El *objeto* conocido en cuanto que conocido se conoce en *presente*; es lo presentado por la *presencia*, que es el *acto* de pensar, pero *el presente no es ni tiempo ni eternidad.* En efecto, por una parte, a lo pensado no le afecta el tiempo; es decir, la verdad lo es independientemente del tiempo en que se piense, y por ello no es temporal. Por otra parte, si no se piensa, esto es, si no se presenta la verdad, no hay verdad ninguna.

El *objeto* de la inteligencia es, pues, en uno de los usos de la razón, la *verdad*; en otro, la *verosimilitud.* Unas *verdades* que descubre la inteligencia son *necesarias*, *obvias*, y no tienen «vuelta de hoja» o posibilidad de duda (ej. pensar que se está pensando, saber que vivimos, notar que

---

[27] «Cada uno es hijo de su madre y de su humor, casado con su opinión», GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 100.

[28] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, n. 1117, 218.

queremos, etc.). Otros pensamientos o ideas, en cambio, caen dentro del campo de lo *verosímil* (ej. si mañana lloverá; si un famoso equipo de fútbol es mejor que otro no menos célebre; cuál es el mejor horario para estudiar esta materia, etc.). En estos casos no se conoce lo necesario, sino lo que es *contingente* y admite un más y un menos. Al primer modo de conocer responde un conocimiento riguroso que se llama *ciencia*; a lo segundo, la *opinión*. A las verdades necesarias los medievales las llamaban *teóricas*; a las del ámbito de lo verosímil, *prácticas*. En virtud de esto tradicionalmente se han distinguido dos usos de la razón. Al primero se le ha llamado *razón teórica*, y al segundo, *razón práctica*. No son, pues dos razones, dos potencias, sino dos usos racionales jerárquicamente distintos, estimándose tradicionalmente el teórico superior al práctico. Respecto de la verdad teórica cabe decir aquello de «no hay cifra que pueda hacer que la verdad sea más o menos verdad»[29]. En cambio, el más y el menos sí caben respecto de la verdad práctica.

Conviene atender ahora a la *relación del hombre con la verdad*, al *encuentro personal* con ella, ya que esto es antropología y no teoría del conocimiento. El *quid* de la cuestión es éste: «por dura que sea la verdad hay que mirarla de frente»[30], y no sólo eso, sino hacerla propia. Si no se descubre la verdad se es *ignorante*, aunque algunas veces uno no sea culpable de su ignorancia. Ante el descubrimiento de la verdad caben dos actitudes: *adhesión* o *rechazo*. Servirla o servirse de ella, es decir, subordinarse a ella o subordinarla a los propios intereses. Ambas actitudes son *libres*, pero en la aceptación de la verdad se emplea más a fondo la *libertad personal*, pues uno queda comprometido *enteramente*. ¿Qué es más humano, doblegar la verdad a los intereses o adherirse a ella? ¿Qué tiene que ver la verdad con el hombre? Tiene que ver bastante, porque descubrir que la verdad es *intemporal* permite darse cuenta que *en el hombre hay algo que se corresponde con lo intemporal*. Así se empieza a captar que el hombre no se reduce a tiempo; que aunque haga historia, él no es intrahistórico.

Más aun, descubrir la verdad es notar que ésta es independiente de opiniones, gustos y pareceres subjetivos, pues a veces la descubrimos sin querer, o descubrimos verdades que incluso nos son molestas, y es claro que ese hallazgo nos golpea y hiere por dentro. Notar esto es saber que el *hombre está en función de la verdad*, no al revés. Es comprobar que el hombre no es el dueño de ella y tampoco el señor de sí mismo. Es decir,

---

[29] SHAKESPEARE, W., *Medida por medida*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 478.
[30] CASONA, A., *La sirena varada*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, 86.

que el hombre no se autofunda, que no puede decidir ser verdadero aquello que a él le apetezca, y que aunque lo desee, tal decisión no cambia una verdad en falsedad. Es saber, en fin, que la brújula de la *inteligencia* humana tiene imantada la flecha, no en la dirección que a uno le parezca, sino hacia la estrella polar de la *verdad*. Y eso no es ninguna imposición de la naturaleza, sino una guía de ingente ayuda para ser cada vez *más libre* y llegar a puerto seguro, a la *felicidad*, pues, quien no sigue la verdad pronto o tarde naufraga, y en su navegación, repleta de escollos, peligros y zozobras, es inseguro e infeliz. ¿Por qué es inseguro? Porque la voluntad sin verdad gira como una veleta. ¿Por qué es infeliz? Porque si la inteligencia sigue a la verdad crece, mejora, cada vez conoce más. Si no, decrece, no se anima a proseguir conociendo, porque se supone que da igual tomar cualquier dirección, y, consecuentemente, se aburre, y el aburrimiento no parece ser precisamente el ideal de la felicidad.

Importa, pues, buscar con ahínco la verdad, y por encima de ello, encontrarse con ella, porque «no es simple asunto de la *inteligencia*, sino que implica también a la *persona*. La persona no se limita a entender, sino que está referida a la verdad de acuerdo con una búsqueda orientada al encuentro con ella»[31]. *El hombre es un buscador de la verdad.* La verdad *inspira* a la *persona* entera que se adhiere a ella. Si se alcanza se *goza* en ella; se es *feliz*. Si no, uno se vuelve mustio. En el fondo, lo que está en juego es, por lo menos, la *felicidad personal*. Tal gozo es un *enamoramiento* que desborda de *alegría*.

En el plano de la *persona*, además, no sucede que ésta tenga, *posea*, la verdad –como le sucede a la *inteligencia*–, sino que la Verdad *le posee a uno*, si uno la *acepta*. Esa Verdad se abre paso a uno siempre, a pesar de las dificultades, más rápida e intensamente incluso si median más dificultades. De manera que el que todo lo considera *opinable* ha pactado con la mediocridad. A esa actitud le sigue la *desesperanza*, por varios motivos: uno, porque ¿para qué se va a esforzar por alcanzar y defender una meta intelectual si todo es opinable, si todo vale lo mismo?; otra, porque tampoco podrá esperar encontrarse con la verdad que uno es, la que más importa. ¿Y qué le pasa entonces? Que ha matado su *alegría personal*, porque ésta sin descubrir la verdad personal no se abre paso. En efecto, la *alegría* es el «sentimiento» de la intimidad personal que nace de saber qué verdad se es, no de la opinión que se desea o apetece ser. En rigor,

[31] POLO, L., «La verdad como inspiración», en *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 198, nota 1.

quien pierde es el que no acepta la verdad, pero la peor pérdida en ese trance es *uno* mismo, pues es uno el que pierde su sentido personal.

¿Acaso hoy no se intenta doblegar la verdad a otros intereses? Desde luego que esa actitud se multiplica como las arenas del Sahara, aunque existen honrosos y reconfortantes oasis. Con todo, la verdad es tan noble que no se deja doblegar ante intereses ajenos, subjetivistas, voluntarios, pragmáticos, etc. Cualquier intento de acabar con ella la supone. Cualquier crítica a ella es –como se ha indicado– una autocrítica. Por eso, una *teoría* acerca de la verdad da cuenta, a su vez, del *error*. Todos los errores sobre la verdad surgen cuando se intenta doblegar la verdad a los intereses *subjetivos*, pero la verdad hay que preferirla incluso a uno mismo[32]. El consejo es sabio, pero ¿de «verdad» vale la pena aceptarlo? Al *hombre* le va muy bien cuando se adapta a la verdad, porque el primer beneficiado es uno mismo, ya que su inteligencia *crece intrínsecamente*. En efecto, cuando se adhiere a ella por la *inteligencia*, porque esta potencia topa con lo *evidente*, surge en esta facultad una *perfección intrínseca* que se llama *hábito*. Esa perfección hace crecer a la misma *inteligencia* en cuanto tal, es decir, que desde ese mismo momento la inteligencia puede más, conoce más, y con más facilidad, que lo que antes podía y conocía.

¿Y si en vez de verdades de la inteligencia se trata de *verdades personales*? Pues entonces la *persona* es *elevada*, es decir, cumple mejor que antes el proyecto personal al que está llamado a ser. Que una persona sea elevada es la mayor ganancia proporcionada a cada hombre. En rigor, no se trata de «crecer» como persona, porque sólo crece lo que es imperfecto y es susceptible de perfeccionarse. El ser personal es perfecto desde el origen. De modo que aquí «elevar» indica que, sin perder la perfección nativa debida a cada ser humano, con la elevación se consigue una perfección distinta: la *divina*. ¿Y si en vez de verdades personales se trata de verdades de mayor categoría o importancia que la verdad que uno es? Más verdad que la verdad que una persona es sólo es Dios, que también es Verdad, y también es personal. Si se acepta su Verdad, entonces uno se *diviniza*. ¿Cabe mejor negocio? Sería necio no aspirar a la Verdad al hombre proporcionada. Es más humano y más digno de la persona no manipular la verdad, es decir, no *mentir* en diversos asuntos inferiores a uno[33], ni mentirse a uno mismo no aceptando su propia verdad, ni a los demás, ni menos aún a Dios, que es quien proporciona la *elevación personal*.

---

[32] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S.C. Gentes*, l. III, cap. 26, n. 9.

[33] No hay mentiras «piadosas», porque así como la verdad es hija de Dios, la mentira es hija del diablo.

Por lo demás, si sólo se considerara la verdad a nivel de *inteligencia*, fuerte sería la tentación de querer *imponerla* a quien no la reconoce, porque muchas de las verdades que la inteligencia descubre –ya se ha dicho– son *necesarias*. En cambio, si se nota que la *persona* es una verdad de mayor índole que la que descubre su inteligencia, y que es, además, de índole superior, pues no es necesaria sino *libre*, respetaremos mucho a las personas (aunque estén equivocadas), y nos daremos cuenta que la verdad racional no se puede imponer a nadie, sino *aconsejar* que se busque. ¿Cómo se realiza tal búsqueda? Pensando, estudiando, rectificando con fortaleza la conducta, con buenas palabras y maneras, no maltratando a nadie, etc., pero hablando claro cuando sea oportuno[34]. Hay que decirla, incluso críticamente, siempre que la crítica sea constructiva, nunca negativa; siempre que con decirla se alcancen bienes –verdades– mayores, nunca menores. Y más oportuno es todavía *sugerir* que se busque y acepte *libremente* la *verdad* del *ser* que cada uno es. Eso sólo se puede decir si el que escucha está dispuesto a aceptar la verdad (conviene insistir en que donde no hay *aceptar* sobra el *dar* –a veces el silencio ante la acusación injusta o el desprecio es más elocuente que la locuacidad-). En cualquier caso, nunca es justificable la *mentira*, que admite muchos disfraces: disimulo o simulación, hipocresía, afectación, exageración, insinceridad, aparentar, etc. Para combatirla, es menester ser fuerte y luchar no sólo contra corriente[35], sino especialmente contra uno mismo[36]. Por lo demás, ceñirse al *relativismo* suele desembocar en neurosis, que no es otra cosa que la absolutización de lo relativo. Frente a esa actitud, aunque sólo fuese por salud mental, conviene «pasar» del infundado «dogma» de lo relativo.

---

[34] No siempre es oportuno decir la verdad. Por una parte uno debe saberse así: «soy tan sincero como la sencillez de la verdad, y más sencillo que la infancia de la verdad», SHAKESPEARE, W., *Troilo y Cressida*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 326. Pero por otra parte, atienda a que «casi había olvidado que la verdad debe ser silenciosa», Id., *Antonio y Cleopatra*, ed. cit., 725.

[35] «¿No adviertes que te declaras contra la plausible Mentira, que es decir contra todo el mundo, y que te han de tener por loco? Quisiéronla vengar los niños con sólo dezirla, mas como flacos y contra tantos y tan poderosos, no fue posible prevalecer: con lo cual quedó de todo punto desamparada la hermossísima Verdad, y poco a poco, a empellones, la fueron todos echando tan lexos que aun hoy no parece ni se sabe dónde haya parado», GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 140.

[36] Supongamos que ese uno sea universitario. Si, como se suele decir, «la universidad consiste en buscar, vivir y difundir la verdad», no será universitario quien no la busque; será poco universitario quien poco la busque, y, consecuentemente, quien poco la viva; lo será más quien más la busque y la viva. Superará a éste quién, además, la difunda. Siempre cabe preguntarse: ¿en qué etapa me encuentro?

3. ¿FACULTAD ESPIRITUAL LA VOLUNTAD?

En su estado de naturaleza la voluntad es una *pura potencia*, una capacidad irrestricta de querer que todavía no quiere nada en concreto. No obstante está abierta al *fin último*, es decir, a ser enteramente feliz. La completa felicidad para una potencia que es capaz de querer irrestrictamente sólo se la puede proporcionar un bien espiritual infinito, a saber, Dios. Negarlo es, en el fondo, *ateísmo*, e implica afirmar también que la voluntad humana es absurda, puesto que ¿para qué una capacidad de querer cada vez más, si no hay un bien último irrestricto que la sacie? Pero si no es absurda y no carece de fin, para perseguirlo «no hay mayor dificultad que la poca voluntad»[37].

Es claro que la voluntad no se dirige de entrada a Dios como tal, porque éste no ha sido conocido todavía como bien último felicitario. La voluntad es al inicio *potencia pasiva*. Es, podríamos decir aprovechando la metáfora de Tomás de Aquino, como el leño respecto del fuego. No actúa por propia iniciativa, sino que necesita del concurso de varias instancias para ponerse en marcha. Una de esas realidades es la *inteligencia*, en concreto, la *razón práctica*. En efecto, sin la presentación de objetos como *bienes* por parte de la inteligencia, la voluntad nada puede querer. Otras instancias de las que requiere son la *sensibilidad* humana, y los *apetitos* o tendencias sensibles, pues por ellas se adapta a bienes mediales en su búsqueda del bien final. A pesar de eso, la voluntad requiere más ayudas y más poderosas que las precedentes. Requiere el respaldo de la *persona*. Sin la ayuda de ésta la voluntad no traspasa el estado de naturaleza y su natural pasividad. Con todo, la persona se sirve de un instrumento nativo para activar a la voluntad: la *sindéresis*, un hábito innato al que ya se ha hecho referencia (y al que se atenderá más detenidamente en el Capítulo 13). En estado de naturaleza la voluntad es pasiva respecto de su *fin último*: la *felicidad*. En cuanto a su *naturaleza*, la cuestión clave ahora es: ¿se trata de una potencia *espiritual*?, ¿qué razones de peso hay para admitir su inmaterialidad? Al menos, las siguientes, que son paralelas a las de la inteligencia:

1) El *objeto* propio de la voluntad no es sólo el bien particular material sensible, sino también el bien en universal. La *universalidad* de los *objetos* queridos por parte de los *actos* de la voluntad ya fue registrada por Aristóteles cuando en su libro de *Retórica* advierte que odiamos (*rechazar* es propio de la voluntad) universalmente todo género de ladro-

[37] CORREAS, G., *op. cit.*, 573.

nes, y eso no es aborrecer a ningún ladrón en particular. Si la voluntad puede referirse a lo *universal*, no es material, porque nada de lo material es tal.

2) La voluntad está abierta a todo lo *real* (material, inmaterial y espiritual[38]), y también a todo lo *posible*, e incluso a lo *irreal*. Ello es así, porque de todo lo que conocemos podemos tener voluntad, es decir, podemos quererlo. Posibilidad de quererlo todo indica carencia de soporte orgánico que limite el querer dentro de un marco o ámbito restringido.

3) También la voluntad niega, e incluso se niega, pero no por ello desaparece. En efecto, puede incluso querer no existir o querer la nada, y no por ello deja de existir o se resuelve en la nada. En cambio, si los apetitos sensibles se negasen, no apetecerían, es decir, desaparecería su tendencia. Piénsese que cierto sector del existencialismo del s. XX opinaba que el hombre es un ser para la muerte, en rigor, para la nada. Quien defendía tal posición parecía querer disolverse en la nada para evitar de ese modo lo gravoso de la existencia, pero es claro que no por desear la nada se extinguía la voluntad de quien albergaba ese deseo y tampoco desaparecía la consiguiente angustia existencial.

4) Por otra parte, las potencias sensibles, según señalamos, son susceptibles de crecimiento en su operatividad, pero hasta cierto punto. El límite lo ofrece su mismo soporte orgánico[39]. Sin embargo, el querer de la voluntad puede crecer indefinidamente. Es claro que se puede querer cada vez más, cada vez mejor. *Capacidad de crecimiento irrestricto* indica, por tanto, carencia de *límite*. El crecer de esta potencia se denomina *virtud*. La virtud se puede acrisolar cada vez más. Eso muestra que la voluntad no tiene un soporte corpóreo que la limite, porque lo orgánico es limitado. Ausencia de límite implica *inmaterialidad*. Ese crecer otorgado libremente por la *persona* a su voluntad eleva a esta potencia al orden personal, al orden del espíritu, o sea, la personaliza. Por eso se puede también llamar a la voluntad *potencia espiritual*. Potencia espiritual significa que forma parte del *espíritu*, pero no sólo eso, sino que engarza o conecta directamente con el espíritu sin depender del cuerpo.

---

[38] Con ejemplos: querer una realidad material es querer una tableta de chocolate; querer una realidad inmaterial es querer ver, pues el acto de ver no es material; querer una realidad espiritual es ese querer que una madre tiene por su hijo que ya hace muchos años ha perdido la vida a causa de un accidente.

[39] Con ejemplos: se puede afinar la vista hasta cierto punto, más allá del cual, si se insiste en esta pretensión, se alcanza una miopía; se puede desarrollar la memoria sensible hasta cierto punto, más allá del cual adviene la ruina psíquica, etc.

Del cuerpo sólo tiene la dependencia de los bienes mediales, pues se adapta a éstos mediante el cuerpo, y debe adaptarse, pues tiene que habérselas con ellos como medios para alcanzar el último fin. La voluntad no depende del cuerpo, sino del espíritu, como de su raíz desde la que brota.

5) Además, la voluntad es en cierto modo *transparente*, porque se pueden referir a sí misma, y ello es señal de inmaterialidad. Se puede querer querer (o querer no querer: «el sujeto es el no amar, y voluntad hay en esto, pues si quiero no querer, ya quiero lo que no quiero»[40]). Nada de lo material se refiere a sí. También se pueden relacionar la razón y la voluntad entre sí, pues se puede pensar que la voluntad quiere, y se puede querer que la razón piense.

4. El bien como objeto natural de la voluntad

El objeto propio al que está abierta por naturaleza la voluntad es el *bien*[41]. *Bien es aquello que todas las cosas apetecen*, declaró Aristóteles[42]. Los medievales decían que ese apetecer se podía ejercer con apetito *natural*, con apetito *sensitivo* o con apetito *intelectual*. El intelectual es la *voluntad*; el sensitivo, los apetitos *concupiscible* e *irascible*, a los que ya se ha hecho mención. El apetito *natural* se consideraba como la inclinación de los seres inertes a ocupar su posición propia (por ejemplo, la propensión que una piedra lanzada al aire tiene de caer sobre la superficie de la tierra atraída por la gravedad de ésta), o la tendencia de los vegetales a su fin natural (crecer, reproducirse, etc.). Sin perjuicio de ese intento explicativo, cabe decir que, en rigor, el apetito natural no es ningún *apetito*, porque para que haya deseo debe mediar conocimiento. Por eso, en sentido preciso, ni los seres inertes ni los vegetales apetecen. En cualquier caso, el bien es *relativo* al querer o desear, lo cual significa que no se explica aisladamente.

También el querer o desear es *relativo* al bien. En efecto, el apetecer es una *tendencia*, y por ello, el bien que se apetece no está en ella. De lo contrario no se apetecería, porque se poseería. Si el bien apetecido no está en el apetecer, radica fuera. Más allá de la voluntad o del deseo in-

---

[40] Moreto, A., *El desdén, con el desdén*, Barcelona, Planeta, 1987, 65.

[41] Cfr. mi libro *Conocer y amar*, ed. cit., cap. I. Cfr. asimismo: Cardona, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987; García López, J., *El bien*, Pamplona, Servicio de Publicaciones, 1996.

[42] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. I, cap. 1 (BK 1094 a 2-3).

dica que éstas tendencias están llamadas a alcanzar el bien. Además, la voluntad es una potencia nativamente *pasiva*. Pese a ello, si está hecha para el bien, se puede decir de ella que, ya en estado de naturaleza, es una *relación trascendental al bien. Relación*, porque sin su apertura a él la voluntad es inexplicable; *trascendental*, porque el bien es externo a ella; *al bien*, porque la realidad para la que ella está diseñada es *trascendental*[43], esto es, el bien irrestricto, pues una potencia espiritual no se puede conformar exclusivamente con bienes sensibles o mediales, sino con todos los bienes, en especial con el final o último bien. Dado su estado inicial pasivo y su tener que ver con el bien irrestricto, la voluntad puede crecer en la medida en que se adapte a bienes mayores. Dicho crecimiento se denomina *virtud*. A lo que se inclina la voluntad por naturaleza es, pues, a querer *más bien*.

No obstante, es necesario que el bien, antes de que sea querido, deba ser conocido como bien. Por ello en el querer pasa algo distinto a lo que ocurre en el conocer, a saber, que los *objetos*[44] –no sólo los *conocidos*, sino también los asuntos *reales*–, son previos a los *actos* de querer; actos que la voluntad ejerce para adaptarse a ellos. Lo *real* (y no sólo lo físico sino todo lo real), es, en definitiva, lo apetecible, y esto es lo que mueve a la voluntad. Es anterior el *objeto* de la voluntad a su *acto*, porque el objeto existe realmente en la realidad, se conoce antes que se dé el acto de la voluntad, y separado del acto. El objeto de la voluntad es posterior al de la inteligencia. El *bien* es posterior a la *verdad*. Primero conocemos la verdad y después el bien. Como la inteligencia precede al afecto, se puede conocer la verdad sin conocer el bien, pero no al revés, porque si fuera así, no se sabría si lo conocido es un bien *verdadero* o un bien *aparente*[45].

La *verdad* está en la *mente*, pero el *bien* está en la *realidad*[46]. Es claro que conocemos el bien, pero ese conocimiento es distinto de conocer la verdad. A lo real, tal cual lo real es, se adaptará la voluntad mediante sus

---

[43] El bien es un trascendental relativo a la voluntad humana, es decir, una perfección que se encuentra en toda realidad. Se conoce como trascendental cuando iluminamos nuestra voluntad desde la sindéresis, porque esa luz nos declara que la voluntad está abierta al bien sin restricción, a todo bien, a todo lo real.

[44] La tradición clásica denomina «objeto» del querer a los diversos asuntos *reales*. En ese mismo sentido se emplea el término en esta lección.

[45] Este es el planteamiento clásico del *orden* de los *transcendentales*. Primero es el *ser*, luego la *verdad*, en tercer lugar el *bien*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 21, a. 3. Cfr. asimismo: POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1996.

[46] Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. VI, cap. 5 (BK 1027 b); TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 16, a. 1 co; q. 82, a. 3 co; II, q. 172, a. 6 co.

actos, porque su *intencionalidad* es de *alteridad*. El bien es *real*. Por tanto, hay tantos tipos de bienes como de realidades[47]. En la realidad nada es *igual*[48]. El bien que presentan las realidades es siempre distinto, porque unas son más buenas, mejores, que otras. El bien es *jerárquico* porque la realidad lo es. La diferencia entre dos realidades es que una es mejor que otra. Un ser vivo, por ejemplo, es más bueno que uno inerte porque es más real, es decir, su realidad es más rica. Los distintos *géneros* de lo real no son igualmente buenos (ej. los perros son superiores a los crustáceos). Dentro de un género, sin embargo, el bien que los diversos individuos presentan es más homogéneo (ej. es difícil averiguar, por ejemplo, si un gato es mejor que otro).

El bien está en lo real, pero ello no implica que no sea entendido, que no esté conocido en la mente. Si no lo estuviera no sería objeto de la voluntad, porque nada se quiere si antes no es conocido[49]. Debe ser conocido como *bien*, no sólo como verdad, porque la voluntad sólo sigue a lo que se conoce como *bien*. En consecuencia, *el conocimiento del bien es correlativo al descubrimiento de lo real*. A más alto nivel cognoscitivo, más bien descubierto[50]. La *ignorancia* es, también aquí, el peor de los males, pues si no descubrimos los bienes mayores, nos quedaremos sesteando en los mediocres y, en consecuencia, nuestra voluntad no crecerá, sino que su querer será de corto alcance, cuando no vulgar, trivial o ramplón. Ahora bien, la voluntad no sigue necesariamente a lo conocido. Más aún, no pocas veces se retrotrae de adaptarse a lo que la inteligencia le indica, lo cual supone también una rémora para la propia inteligencia[51].

La *verdad*, decíamos, no es sólo un objeto de la inteligencia, sino un asunto con el que tiene que ver la *persona*. Tampoco el *bien* se reduce a ser mero objeto de la voluntad, pues la *persona* también está implicada en él. De lo contrario no se podría hablar de bien y mal *moral*, por

---

[47] La sentencia clásica al respecto dice así: bien y ser coinciden, *sunt idem in re*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 5, a. 1 co; q. 16, a. 3 co; 4 co; q. 80, a. 1 ad 2; I-II, q. 29, a. 5 co; q. 36, a. 3 co; q. 55, a. 4, ad 1.

[48] La *igualdad* es una *abstracción formal* de la mente, fruto de considerar los abstractos como tales, como *formas*, no su contenido *real*. De ese modo los podemos igualar. En la realidad no hay, sin embargo, ninguna realidad *igual* a otra.

[49] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S.C. Gentes*, l. I, cap. 5, n. 2.

[50] «Ilustrado una vez el entendimiento, con fazilidad endereza la ciega voluntad», GRACIÁN, B., *op. cit.*, 109.

[51] «Lo que no le cae en gusto a la voluntad, siempre se le hace rodeo al entendimiento», *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, nº 883, 185.

ejemplo. El hombre que se adapta al bien mejora por dentro; el que se aleja de él, lo contrario. El adaptarse a bienes menores, correlativo de la renuncia a los mayores, a los que uno está llamado, empeora no sólo a la *voluntad* humana, sino que también compromete a la *persona*. ¿Adherirse a lo mejor tras haberlo descubierto, aunque cueste, o creer que lo mejor es lo más fácil y placentero? En esa alternativa anda en juego la *felicidad* humana.

La filosofía clásica solía decir que la *felicidad* humana consiste en la consecución del último *fin* o bien *perfecto*. Esta tesis es bastante difícil de entender hoy en día, porque se exigen bienes *inmediatos* y, consecuentemente, no se sabe qué puede significar eso del *bien último*. Además, antes parecía existir acuerdo unánime entre los autores al poner la felicidad en el fin último, y se daba también por supuesto que *todo hombre desea por naturaleza ser feliz*. También esto se pone hoy en duda. No concordaban, en cambio, los pensadores tradicionales en qué consistía ese fin o bien. Por eso, como registró Aristóteles, unos lo colocan en las riquezas, otros en los placeres, otros en los honores[52]. Los cristianos, entre otros muchos, en cambio, ponen el bien último en Dios. Desde luego que actualmente no hay acuerdo al respecto. Pese a lo cual, se puede preguntar cuál es el verdadero bien último, el objeto de la felicidad. Si *bien* y *realidad* coinciden, es decir, son idénticos, a más *realidad* más *bien*. Sólo en un bien relacionado con el hombre (*personal*, por tanto) en el que no quepa mezcla de *mal*, residirá la felicidad humana si a ese bien se adapta el hombre. Ese bien sólo puede ser Dios.

La voluntad está inicialmente abierta a la felicidad, pero sin concretar todavía esa felicidad en Dios. El bien al que está abierta es el *bonum commune*. Podemos descubrir a Dios y quererlo como bien. Cuando la voluntad lo quiere, aunque lo quiera todo lo que pueda, no lo quiere *enteramente*, por dos motivos: a) porque Dios es infinitamente amable, y b) porque si lo quisiera acabadamente en esta vida no podría amar otra cosa por encima o al margen de él en un momento determinado, es decir, no tendría posibilidad de equivocarse, cosa que lamentablemente acaece en demasía. Al principio la voluntad tiende al bien, pero se trata del bien *en común*, es decir, que la voluntad en estado de naturaleza desea el bien, pero no ama tal o cual bien, por eso caben errores en las elecciones. Si media la inteligencia y se van descubriendo diversos tipos de bienes cada vez mejores, entonces la voluntad, como tiene una capacidad de felicidad sin coto, podrá, si quiere, crecer cada vez más en su querer (*virtudes*); es su

[52] Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. I, cap. 4 (BK 1095 a).

crecer en orden a los bienes a los que la abre la inteligencia. Si la voluntad se aferra a bienes que no la llenan (ej. todos los materiales, sensibles), ya que éstos son inferiores a ella, puesto que ella es *espiritual*, aparece la *frustración*. ¿Hay algún bien que la sature en esta vida? No, porque siempre se puede querer más, y mientras se vive, en la presente situación la voluntad no puede adaptarse al bien último de tal modo que no quepa en ella posibilidad de no serle fiel, porque tal bien no la colma definitivamente. Sí hay uno que la llena más que los demás, Dios, y puede además colmarla tras esta vida. De modo que «aquél es bueno que está bien con Dios»[53].

Algunos hombres niegan *personalmente* la tendencia *natural* de su voluntad a Dios. La negación de esa tendencia propia de la *naturaleza* humana es siempre *manifestación* de rechazo *personal*. La persona rechaza libremente su vinculación con Dios como tal persona porque desea ser *fundamento* de sí, es decir, autónoma, independiente; lo cual implica rechazar la persona que está llamada a ser y adherirse a la persona que se quiere ser. Como la persona que se desea ser no es persona ninguna sino un invento de cada quién, ¿cuál es el resultado definitivo de esta actitud si es persistente? Parece un trueque de la realidad personal por una idea; algo así como cambiar oro y brillantes por fragmentos de vidrios y espejos. En el fondo, un mal timo. ¿Y si, por el contrario, la persona responde afirmativamente a quien tiene la razón de su *ser personal*? Llega a ser eternamente la *persona* que estaba llamada a ser, y tal consecución redunda, sin duda, en su *naturaleza* elevándola irrestrictamente, y por tanto, también en su *voluntad*.

5. ¿HÁBITO O COSTUMBRE?

Por *hábito* en el lenguaje ordinario se entiende, usualmente, *costumbre*, *moda*, *estilo*, *forma de vivir*, *posesiones físicas*, *disposiciones*, *rutinas*, *usos sociales*, incluso *manías*, etc., es decir, algo así como un comportamiento adquirido a raíz de una repetición de acciones. Comportamientos, por cierto, que están tan acrisolados en nosotros, y «tanta es la fuerza de la costumbre... que no hay fuerzas que le venzan y tiene dominio sobre todo caso. Algunos la llaman segunda naturaleza; pero por experiencia nos muestra que aún tiene mayor poder, pues la corrompe y destruye con grandísima facilidad»[54]. Por eso es tan difícil perder las

[53] CORREAS, G., *op. cit.*, 98.
[54] ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, II, ed. cit., 429.

malas costumbres (ej. dejar de perder el tiempo ante la TV varias horas todos los días, comer en exceso, no levantarse a la hora, etc.). En efecto, «duro es dejar lo usado; y mudar costumbre es a par de muerte»[55]. De ahí la importancia de no adquirir malas costumbres desde joven, pues después es mucho más penoso enfrentarse a ellas, e incierta la victoria. Empero, no todas las costumbres son malas, sino que las hay buenas y muy buenas (ej. pasear, hacer ejercicio, estar de tertulia con los amigos, etc.) y las hay un tanto indiferentes (ej., vestir de azul, verde o gris, tomar un tipo de refresco u otro, etc.). De las buenas podemos sacar virtudes en la voluntad, pero ninguna costumbre es un *hábito* de la inteligencia.

En efecto, a nada de eso se parece un *hábito de la inteligencia* del que aquí se quiere tratar. Ninguna costumbre, disposición o uso social, en sí misma considerada, mejora o empeora *intrínsecamente* al hombre, es decir, al hombre como *hombre*. Nadie es *más* y *mejor* hombre, por ejemplo, por el mero hecho de llevar corbata, practicar tenis o saludar dando la mano. En cambio, los *hábitos* de la inteligencia, y también las *virtudes* de la voluntad, son la *humanización* progresiva del hombre como tal. Con ellos alcanzamos más saber, mejor querer. Uno no es más hombre o mujer por tener más cualidades naturales, posesiones físicas, por vivir unas costumbres u otras, etc., pero sí es más humano por poseer más *hábitos* y *virtudes*. En contrapartida, el que tiene menos hábitos y más vicios es menos hombre. Además, los hábitos y virtudes son de adquisición gratuita y, por ello, están al alcance de cualquier fortuna. Es más, de ordinario los consiguen los que cuentan con menos fortuna externa, como advertían los clásicos españoles del Siglo de Oro[56].

Por *hábito de la inteligencia* se entiende *una perfección intrínseca, de índole inmaterial, adquirida en esta potencia*[57] *que le permite a esta facul-*

---

[55] CORREAS, G., *op. cit.*, 246.

[56] He aquí unos autorizados testimonios: «Si lo que condena a los hombres es lo que tienen del mundo, y estos (los pobres) no tienen nada ¿cómo se condenan?», QUEVEDO, F. de, *Los Sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, 93. «En cualquier acaecimiento más vale saber que haber (...) es de mayor estimación lo poco que el sabio sabe que lo mucho que el rico tiene», ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 316. «Mas yo, entre tanto bien, me criaba mal; como rico y como único, cuidaban más mis padres fuesse hombre que persona... Passé luego a la bizarría, rozando galas y costumbres, engalanando el cuerpo lo que desnudaba el ánimo de los verdaderos arreos, que son la virtud y el saber», GRACIÁN, B., *op. cit.*, 105.

[57] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI; TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, l. VI; HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1992.

tad conocer más y mejor. La inteligencia es susceptible de un crecimiento irrestricto merced precisamente a los *hábitos.* Como el crecimiento de la inteligencia no es arbitrario, sino sólo en una dirección, a saber, según la *naturaleza* de la misma y en orden a su *fin*, que es la *verdad*, los hábitos son el crecimiento en conocimiento de la inteligencia respecto de la verdad. Si el *acto* de pensar (en esto, en lo otro, o en cualquier asunto) no es material o físico, como tampoco lo es el *objeto* pensado en cuanto pensado (la *idea*), menos aún lo será un *hábito* cognoscitivo, que consiste precisamente en conocer al acto de pensar. Pensamos que pensamos o conocemos que conocemos. El primer «pensamos» o «conocemos» es un *hábito*; el segundo, un *acto* de pensar. O también: nos damos cuenta de que pensamos. Ese *darnos cuenta* es el hábito, el *pensamos* que pensamos, el *saber* que ejercemos actos de pensar.

Los hábitos son, además, la garantía de esas verdades que hemos llamado «sin vuelta de hoja». En efecto, nadie duda de que piensa cuando piensa, es decir, no cabe duda alguna por parte de nadie de que conoce que piensa, esto es, que es consciente o se da cuenta de que piensa, de que conoce sus *actos* de pensar. Sin este darse cuenta no cabría la posibilidad de que fuéramos responsables de nuestros actos y de nuestras acciones externas. Los hábitos adquiridos son la *conciencia racional*; el primer nivel –no el único ni el más alto– de conciencia intelectual. Por lo demás, la *ética* sería imposible sin ellos, pues si no se es consciente de los propios actos, no se puede ser responsable de los mismos.

La naturaleza nos ha dado potencialidades según el cuerpo. Algunas de estas se pueden mejorar, pero hasta cierto punto. En cambio, nadie ha heredado *hábitos* racionales por naturaleza, y es precisamente la adquisición de éstos la que nos ofrece posibilidades irrestrictas de conocer. Los hábitos son las prendas con que uno debe vestir su inteligencia, prendas que él debe confeccionar, pues ahí no tienen validez los trajes heredados de los antepasados[58]. Si esos hábitos son altos y amplios andará por dentro muy elegante; pero si no lo son, andará harapiento. Es peor mal que una de las potencias más altas del alma, la inteligencia, ande desnuda que sea el cuerpo el desarropado.

El hábito es, pues, una *perfección intrínseca*, un incremento del conocimiento de la inteligencia. El perfeccionar *sin límite* la naturaleza in-

[58] «Poco importa la honra antigua, si la infamia es moderna. Y si no os vestís de vuestros antepasados porque no son al uso, ni salís un día con la martingala de vuestro abuelo porque se reirían de tal vejedad, no pretendáis tampoco arrear el ánimo de sus honores. Buscad en nuevas hazañas la honra al uso», GRACIÁN, B., *op. cit.*, 496.

telectual es exclusivo, distintivo, del hombre, no sólo respecto de los animales y de la naturaleza física, sino también respecto de las *personas* que no son humanas (ángeles y Personas divinas). Por eso, en rigor, la *antropología* comienza con el estudio de los *hábitos*. ¿Por qué? Porque si el hábito es *una perfección añadida a la naturaleza de una potencia* de la que ella no puede dotarse por su propia cuenta, pues nadie da lo que no tiene, la pregunta sobre quién otorga tal perfección a dicha potencia, orienta la respuesta hacia la *persona* o hacia alguna instancia de la que se sirve la persona para ese menester.

El hábito dice relación, en primer lugar, a la *facultad de la inteligencia*, a esa parte de la *esencia* humana que es la potencia intelectual en el cual el hábito inhiere; pero dice orden también al *acto*, porque mediante la posesión del hábito se actúa *mejor* y con más *facilidad*. Los *actos*, pues, no son lo último de las potencias, porque sólo se explican en correlación con los *hábitos*. ¿Qué es, en definitiva, un *hábito*? En la *inteligencia* no puede ser más que una *perfección cognoscitiva*. ¿Cuál? La que nos permite conocer nuestros *actos*, es decir, conocer que conocemos. Asunto tan sencillo y evidente como lamentablemente olvidado. Como hay muchos actos de la razón y varias vías racionales, la conciencia es plural, es decir, los hábitos pueden referirse a varios campos de nuestros actos de pensar, no sólo al que uno desee, pues de lo contrario la conciencia se dislocaría[59].

6. Naturaleza de los hábitos

El *hábito* es, decíamos, el perfeccionamiento intrínseco de la *facultad* o *potencia espiritual* del hombre llamada inteligencia, es decir, una perfección que inhiere en esa potencia haciéndola capaz de más. Esa facultad crece con la adquisición del hábito. La inteligencia nace de la *esencia* humana (no de la *naturaleza* humana). Nace en estado potencial, no hecha o desarrollada, sino abierta, susceptible de *mejora*. El crecimiento de ésta según su propio modo de ser se lleva a cabo por los *hábitos*. Por consiguiente, el hábito es absolutamente necesario para el *perfeccionamiento* de nuestra naturaleza intelectual. El hábito es, por tanto, el premio con que cada *persona* puede dotar a una de sus potencias inmateriales. El hábito *esencializa* la inteligencia. La inteligencia

[59] «Éste es soldado; assí lo estuviera en las costumbres: no anduviera tan rota la conciencia», Gracián, B., *op. cit.*, 142.

premiada ya está perfeccionada y, por consiguiente, ya no está en el mero estado de potencia pasiva. No es la misma una inteligencia sin hábitos que con ellos, ya que con hábitos es *más inteligencia*. Por eso, a ese nuevo estado, que ya no es nativo sino *adquirido*, conviene llamarlo *esencialización* de la inteligencia[60].

¿Eso interesa a la *Antropología*? Sumamente. Desde luego no es un tema de *psicología*, porque esta disciplina estudia las potencias en el puro estado de *naturaleza*, pero no perfeccionadas[61]. Los hábitos de la inteligencia son, en primer lugar, un tema de *Teoría del Conocimiento* (como las *virtudes* son un tema de *Ética*), pero también son de enorme interés para la *Antropología*, porque ellos indican que *la persona está abierta a su esencia*; que esa apertura es *donante*, y que con ella es capaz de incrementar la dotación intelectual, *perfeccionarla*. El hábito implica, pues, un aumento, un *crecimiento* irrestricto de la facultad intelectual. Si eso es así, y las *potencias espirituales* del hombre, la *inteligencia* y la *voluntad*, carecen de límite, puesto que no tienen soporte orgánico, el perfeccionamiento de estas facultades puede ser irrestricto.

En cambio, las potencias corporales están dotadas de un límite respecto de ese crecimiento, a saber, su propio soporte orgánico. Por eso, no se dan hábitos en sentido estricto en las facultades corpóreas. La salud, la belleza y cualidades semejantes, por ejemplo, son naturales al cuerpo humano, pero son mudables, poco estables, y no pueden crecer indefinidamente (más bien tienden a la baja con el paso del tiempo), porque el cuerpo ofrece un límite que lo impide. No puede darse hábito alguno en las *potencias cognoscitivas sensibles* (sentidos externos e internos), ni en los *apetitos sensibles* (concupiscible e irascible), porque sus órganos, soporte de las facultades, no crecen de modo irrestricto, sino hasta cierto punto.

¿Por qué esa capacidad de incremento irrestricto? Porque la *persona* es riqueza irrestricta, y el hábito (también la virtud) es *la mayor manifestación* del *don* que la persona humana puede otorgar a las po-

---

[60] Tal vez el nombre de *esencia* vaya bien tanto para los conocedores de la filosofía clásica, como para los lectores que carezcan de aquella formación. A los primeros, porque así podrán notar que la esencia humana depende del acto de ser o persona humana. A los segundos, porque la palabra esencia les denota algo perfecto, que no indica el de naturaleza.

[61] La *psicología* suele hablar de *tipos* humanos. Pero los *hábitos* y las *virtudes* no son naturales sino adquiridos en la inteligencia y en la voluntad, respectivamente. No pertenecen a los tipos, a lo natural humano, sino que son estados internos que gobiernan lo tipificado. Por eso, no se los puede explicar psicológicamente; están por encima de los tipos y destipifican.

tencias que nacen de la *esencia* humana. La persona es *dar*. Un ofrecimiento tal que no es susceptible de pérdidas en la donación. El hábito es la refluencia de ese dar en la inteligencia. Por eso los hábitos exclusivos de la inteligencia en rigor no se pierden. Las virtudes también son fruto del otorgamiento libre de la persona a su voluntad y, aunque son difícilmente mudables, sí pueden crecer, disminuir e incluso perderse. Y ello, en razón de la *intencionalidad* propia de la voluntad que, por versar sobre *lo otro*, si lo otro a lo que tiende es menor que la propia voluntad (placeres, riquezas, honores, bienestar, etc.), esta potencia mengua; en cambio, si *lo otro* es más que la voluntad (una persona, Dios, etc.), ésta crece.

Dado que existen diversos *hábitos* adquiridos en la inteligencia, y todos ellos son jerárquicos, el *anhelo de verdad* de esta facultad se fomenta más, obviamente, con los más altos. Si el fin de la inteligencia es abrirse a la *contemplación*, quedarse en los conocimientos más bajos es quedarse en los *medios*. La *lógica* por ejemplo, es un conocimiento medial. Si uno se queda a medio camino en lo que se puede conocer aparece un sentimiento *negativo* en la inteligencia: el *aburrimiento*. En cambio, si crece en orden a la contemplación de la verdad aparece un sentimiento *positivo*: la *admiración* que, por cierto, caracteriza al inicio de la filosofía.

Los *hábitos* son –como se ha indicado– la *conciencia* racional. Por ellos nos *damos cuenta* de que conocemos racionalmente, inteligentemente. Sin embargo, nos percatamos de que tenemos varios modos de conocer. Por eso hay que admitir *pluralidad* de hábitos. Es clásica la distinción en la inteligencia entre dos tipos de hábitos: los de la *razón teórica* y los de la *razón práctica*. Los teóricos perfeccionan a la razón en orden al conocimiento de la *verdad*. Los prácticos, también la perfeccionan, pero para conocer cada vez mayor *verosimilitud* o probabilidad en las cosas y, derivadamente, para realizar actividades externas que permitan elaborar productos culturales cada vez mejores, más humanos. Los primeros hábitos se adquieren con *un sólo acto* de pensar; los segundos, a base de *reiterar actos* de conocer. Los hábitos de la *razón teórica* nos permiten conocer actos de la razón en su uso teórico. Los hábitos de la *razón práctica*, iluminan los actos del uso práctico de la razón. Un ejemplo de los primeros es el *hábito de ciencia*, mediante el cual discernimos entre nuestros juicios verdaderos y falsos que pronunciamos sobre lo real; un ejemplo de los segundos es el *hábito de prudencia*, por medio del cual notamos que mandamos correcta o incorrectamente nuestras actividades prácticas.

7. Las virtudes de la voluntad

Virtud viene de la palabra latina «vis» que significa *fuerza*. En el lenguaje ordinario hablamos de «ser fuerte de voluntad» para trabajar, estudiar, etc. ¿Qué significa eso? A simple vista indica que quien tiene virtud tiene más voluntad que otro que carece de ella. La virtud –solía decirse– es un «hábito operativo bueno de la voluntad»[62]. Actualmente se ha llegado a describir como «la democratización del heroísmo»[63], aunque bien mirado, parece lo inverso, es decir, es la heroicización de lo ordinario, de la vida cotidiana, porque adquirir virtudes cuesta, y no poco, pues «para alabar las obras de la virtud tenemos mucho fervor, pero para obrarlas mucha tibieza»[64]. Además, a pesar de que se suele decir que tal o cual virtud (la pureza, pobreza, etc.) no está de moda, si se mira el asunto más atentamente, cabe decir que no sólo se ha riduculizado en el s. XX, como escribió Scheler[65], sino que ninguna virtud ha estado nunca en boga, pues como cuesta adquirirlas, cabe indicar, recogiendo el común sentir de los literatos, que la senda de la virtud es camino de pocos, no es una senda ancha y regalada, prodiga en ventas y mesones[66].

En suma, de modo parejo a como la verdad no es democrática y tampoco lo es su adquisición habitual, el bien arduo no es democrático y menos aún su conquista virtuosa. Esto último es, por lo demás, de sentido común, pues es claro que «más hace la virtud que la multitud»[67]. En suma, la virtud es una *perfección* sobrevenida a la voluntad.

---

[62] Cfr. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I-II, qq. 49-67; Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 1988; Geach, P., *Las virtudes*, Pamplona, Eunsa, 1993. García López, J., *El sistema de las virtudes*, México, Editora de Revistas, 1986; Virtud y personalidad, Pamplona, Eunsa, 2003; Isaacs, D., *La educación de las virtudes humanas*, Pamplona, Eunsa, 11ª ed., 1994.

[63] Innerarity, D., *La libertad como pasión*, Pamplona, Eunsa, 1992, 41.

[64] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., IIª Parte, n. 1033, 206. Similar al refrán que dice: «Hablar de la virtud es poco, hacer la obra es el todo», Correas, G., *op. cit.*, 374.

[65] «Uno se sonríe cuando escucha o lee el término virtud», Scheler, M., «Zur Rehabilitierung der Tugend», *Vom Umsturz der Werkew. Abhandlungen und Werke*, en *Gesammelte Werke*, Bern, München, Franche Verlag, 1972, 5ª ed., 15.

[66] «¿Venta aquí, señor, ni mesón? ¿cómo queréis que lo haya en este camino si es el de la virtud? En el camino de la vida, dijo, el partir es el nacer, el vivir es caminar, la venta es el mundo y en saliendo de ella es una jornada sola y breve desde él a la pena o a la gloria. Diciendo esto se levantó, y dijo: Quedaos con Dios, que en el camino de la virtud es perder el tiempo el pararse uno, y peligroso responder a quien pregunta por curiosidad y no por provecho», Quevedo, F. de., *Los Sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, 101-102.

[67] Correas, G., *op. cit.*, 495.

Mientras estas perfecciones adquiridas en la inteligencia se llaman *hábitos* sin más, en la voluntad se designan con el nombre de *virtudes* o *virtudes morales*. La voluntad es sujeto capaz de virtud porque está abierta –merced a la ayuda de la inteligencia– a todo, a objetos diversos, incluso contrarios; por eso es conveniente que haya ciertas cualidades que inclinen a la voluntad a lo bueno, y eso son las virtudes.

La virtud es descrita clásicamente como una *cualidad* operativa. Nótese que se trata de una perfección en orden a *actuar*, pues la omisión para la voluntad es un gran perjuicio, ya que es sabido por experiencia que «a bien ocupado, no hay virtud que le falte; al ocioso, no hay vicio que no le acompañe»[68]. El ocio y el vicio son camaradas inseparables de camino, porque el ocio ya es un vicio. En rigor la virtud es un *acto*, aunque no es cualquier acto de querer de la voluntad, sino un *acto superior* que refuerza a esta potencia para querer mejor. Es lo *último de la potencia*[69], porque la *perfecciona*, la *actualiza*. Con todo, es acto después de su adquisición, no antes. Ninguna virtud, por tanto, es innata. No caben de entrada hábitos innatos en la inteligencia ni tampoco virtudes innatas en la voluntad. No ha habido ni doctos ni laboriosos desde el seno materno.

¿Por qué tener en cuenta a la virtud en *Antropología*? Por lo mismo que se procedió a atender a los hábitos de la inteligencia, a saber, porque el hombre es el único ser que puede *darse* –los animales no pueden– a sí mismo el premio o tesoro gratificante de la virtud[70], no a su *persona*, sino a su *voluntad*[71]. El hombre eleva las potencias de su *esencia*. A su potencia inmaterial de querer la hace capaz de más con este premio. Voluntad elevada ya no es «voluntad natural» sino «naturaleza indirecta»[72], aunque no del mismo nivel que aquélla en estado natural, sino «supernaturaleza» o mejor, «superpotencia». Los hombres que la adquieren sí pueden ser llamados en rigor «superhombres», no los que describe Nietzsche como tales, porque la virtud humaniza cada vez más la voluntad humana, mientras que el *superhombre* nietzscheano no pasa de ser mero satélite de una voluntad tan cósmica como impersonal. Este crecer indica que la persona está abierta a su esencia, y que en esa apertura es capaz de incrementarla, perfeccionarla.

---

[68] *Ibid.*, 53.

[69] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Vir.*, a. 1, ad 6.

[70] «Más vale tesoro de virtud que de oro», CORREAS, G., op. cit., 503.

[71] «La virtud es el punto en que el *tener* toma contacto con el *ser* del hombre, la conjunción de lo dinámico con lo constitucional», POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 123. Cfr. asimismo: MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

[72] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, 134.

Una antropología que no tenga en cuenta las virtudes a la fuerza ha de ser no sólo *reductiva* sino también *pesimista*, porque éstas son el modo según el cual cada hombre puede hacer crecer lo propiamente humano. Una antropología sin ellas es una antropología sin *esperanza*, porque la esperanza en la esencia humana aparece sobre todo cuando se da el fortalecimiento de la tendencia natural de la voluntad para adherirse a la *felicidad*. Y será también una antropología *desamorada*, porque el *amor* es la adhesión a lo felicitario, a lo que tiende la esperanza. También por eso, el *vicio* provoca el hastío, el aburrimiento, la vida absurda, la desesperación, el desamor. Además, en el fondo, es una cuestión de *autenticidad*, porque la virtud es saberse conducir en la *esencia* humana de acuerdo con lo que se es y se está llamado a ser en el *acto de ser* personal. Vivir en el vicio no es ser un tipo auténtico, sino un auténtico bruto despersonalizado. Y frente a ese defecto hay que proceder con firmeza (en la educación familiar, social y estatal), porque el «temor es freno de bestias y de ánimos bajos»[73].

En correlación con lo precedente, se puede comprender ahora por qué muchas antropologías modernas y contemporáneas son *pesimistas*, a saber, porque se han olvidado de la *virtud*. En efecto, si la virtud es *perfección intrínseca*, es también *un modo de abrir el futuro*. Con la virtud *se gana tiempo*, porque ésta comporta facilidad a la hora de actuar, pero también porque merced a ella, el hombre crece como hombre. Si se crece, *se vive más*, se tiene *más vida*, porque el crecimiento es lo más propio de la vida. Además, si se crece como hombre, el futuro tiene sentido, y de cara a él se espera mayor perfeccionamiento. Por el contrario, sin crecimiento ¿qué se puede esperar? Solamente resultados externos (dólares o euros, compensaciones sensibles...), pero ¿con ellos se garantiza la mejoría, la felicidad humana? Obviamente no.

Traigamos a colación el aserto aristotélico de que *vivir para los vivientes es ser*. Ahora cabe sacar de esa tesis otra implicación: si el modo de ser de los vivos depende del *grado* de vida, una razón con *hábitos* y una voluntad con *virtudes* están *más vivas* que las que carecen de ellos. Con hábitos y con virtudes se consigue la progresiva *humanización* de los hombres; humanización que, por lo demás, nunca es susceptible de culminación, de finalización. Si ello fuera posible por parte de algún hombre, ese hombre sería la *humanidad*, asunto que no pasa de ser una mera ocurrencia, porque si eso acaeciese sólo existiría tal hombre.

---

[73] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., IIª Parte, n. 831, 180.

8. Distinción entre hábitos y virtudes

Algunos hábitos de la *razón*, los *teóricos*, decíamos, se adquieren con *un sólo acto*. Otros, los *prácticos*, con *repetición de actos*[74]. Las *virtudes* de la voluntad son de este segundo tipo. Sólo por medio de *pluralidad de actos* alcanzamos a ser más templados, fuertes, justos, amigos, etc., y nunca los somos completamente. Ello es así porque mientras que la *razón teórica* topa con la *evidencia*, y no cabe, por tanto, posibilidad de *duda*, ni la *razón práctica* ni la voluntad son de ese estilo. La *razón práctica* no lo es, porque su *objeto* propio no es la verdad, sino la *verosimilitud*, lo más o menos verdadero; y la voluntad tampoco lo es, porque su objeto propio no es la verdad sino el *bien*, y en la presente situación la voluntad no topa con ningún bien que la colme por entero, es decir, de tal manera que no quepa la posibilidad de volverle la espalda.

Además, cuando ya se ha adquirido una *virtud*, ésta no es fija, pues puede crecer o disminuir, e incluso perderse, pues la *persona* humana puede ir contra ella, asunto impensable en el caso de la *razón teórica*, pues sólo se puede ir contra sus *hábitos* teniéndolos en cuenta (ej. sólo se puede criticar o ir contra el hábito de ciencia empleando dicho hábito). Una vez adquiridos, los hábitos de la razón (al menos en su uso teórico) no se pierden. Son *más permanentes* que los prácticos y las virtudes. Eso es compatible con afirmar que las virtudes de la voluntad son *más continuas* durante la vida humana, porque si bien el hombre no teoriza siempre, es decir, no siempre está pensando, en cambio, la virtud asiste siempre[75]. ¿Por qué es esto así? Porque la persona está más unida a su voluntad que a su inteligencia, de modo que la voluntad humana no actúa nunca sin el consentimiento de la persona. Ahora bien, se actúa según virtud si la *inteligencia*, y no sólo la *persona*, también asiste a la voluntad.

Con los *hábitos* de la inteligencia se descubre que siempre hay *más verdad* por conocer que verdad conocida, y con las virtudes de la volun-

---

[74] De la índole de los primeros formamos, por ejemplo, el *hábito conceptual*, pues desde que fraguamos el primer *concepto*, por ejemplo el de «mesa», la razón sabe que como ese puede formar infinitud de conceptos. Desde ese instante se sabe (*hábito*) qué es concebir (*acto*), sea lo que sea lo que conciba (*concepto*), y no se tiene ninguna dificultad en hacerlo. De la índole de los segundos tenemos, por ejemplo, el de la *prudencia*, pues no por mandar bien una acción práctica uno deviene prudente. El hábito de la prudencia lo alcanzamos con multiplicidad de actos, con experiencia, y nunca se termina de tener exhaustivamente.

[75] «Beldad y hermosura, poco dura; más vale la virtud y cordura», Correas, G., *op. cit.*, 120.

tad notamos que siempre hay *más bien* por querer que el que de momento se quiere. Si se nota que la verdad y el bien transcienden nuestro actual conocimiento y nuestra actual adhesión volitiva, uno no intenta aferrar de modo egoísta la *verdad* o el *bien*, porque nos superan, sino que se pone al *servicio* de ellos. Y lo que permite ese servicio son, precisamente, los *hábitos* y las *virtudes*. En rigor, los hábitos y las virtudes son un salir de uno mismo; un evitar el *egoísmo* y un facilitar el servicio nobilísimo a la verdad y al bien. Si uno conoce y quiere para sí, no sale de sí. Si refuerza el conocer y el querer abriéndolos a verdades y bienes superiores a uno, entonces, se libera de su *yo*, o lo que es lo mismo, se ennoblece, porque se abre a más.

La *virtud* de la voluntad refuerza directamente sus *actos*, no las *pasiones* de la sensibilidad (propias de los *apetitos sensitivos*), pero con sus actos controla las pasiones. No obstante, las pasiones son pertinaces y algunas vehementes, de manera que pueden entorpecer el querer de la voluntad e inclinar a esta potencia a satisfacer el deseo de la pasión. En que la voluntad se vuelva a querer lo menos estriba el peligro, pues «ningún peñasco más peligroso para dar al través navíos grandes que la pasión»[76]. La voluntad se puede referir a los objetos de las pasiones, y tomarlos equivocadamente como fines suyos. Con todo, la virtud que perfecciona a la voluntad redunda en los *actos* de ésta, no en los actos de las *pasiones*, si bien, para adquirir la virtud debemos mantener bajo control las pasiones. Sin esa vigilancia no cabe hombre virtuoso, y es claro que pasiones tenemos todos. El hombre bueno y amable es el virtuoso que no se deja arrastrar por sus pasiones: «dame un hombre que no sea esclavo de sus pasiones, y yo le colocaré en el centro de mi corazón, en el corazón de mi corazón»[77].

Existe un obstáculo superior al de las pasiones sensibles para impedir el crecimiento de la voluntad: se trata del propio *yo* (pero de éste hablaremos en el Capítulo 13). Y otro escollo aún superior: la *soberbia*, que «suele querer resistir aun a Dios»[78]. En efecto, el gran monarca Fe-

---

[76] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., IIª Parte, n. 650, 154.

[77] SHAKESPEARE, W., Hamlet, en *Hamlet*, Madrid, Elección Editorial, 1983, 201.

[78] *Ibid.*, n. 721, 163. «El orgullo, que ha sido el peor enemigo del hombre; porque cual ningún otro es osado, cual ningún otro levanta la frente ante la virtud; cual ningún otro se planta y señorea; cual ningún otro esconde su perversidad bajo buenas formas, y cual ningún otro falsea las ideas y condena y califica de servilismo al respeto, ese santo sentimiento que entró en el mundo con la bendición de Dios», FERNÁN CABALLERO, *La familia de Alvareda*, Barcelona, Caralt, 1976, 113.

lipe II decía de los nobles castellanos de aquella época que para ellos la moral se reducía a estar vigilantes de cintura para abajo. En nuestros días, mucha gente (incluso universitaria) que se tiene a sí misma por «buena» cae en la misma reducción, sin darse cuenta que hay «pasiones» mucho más sutiles que no sólo impiden la virtud de la voluntad, sino que despersonalizan en mayor medida que las pasiones sensibles: soberbia, envidia, doblez, etc. Pero de éstas «pasiones», que radican en la intimidad personal, trataremos más adelante.

Por otra parte, quien ayuda en orden a la formación de la virtud moral en la voluntad es la *razón práctica*[79]. Es ésta la que indica qué está bien, qué mal y donde está el *justo medio* para cada uno de los bienes y en las actuaciones humanas; por eso las virtudes morales consisten en un *medio*, en atenerse a la regla que la inteligencia pone al arrojar luz sobre las facetas humanas prácticas: «*in medio, virtus*», sentenciaban los medievales. Fijar ese medio por parte de cada quién y en cada caso implica evadir los excesos, es decir, descubrir al posible enemigo para combatirlo, ya que «lo bien apercibido, está medio combatido»[80]. Por lo demás, quien no lucha contra sus propias pasiones, acaba incluso por no apreciar con claridad que las tiene, pues se transforman en él como en su propia naturaleza, impidiendo a la par que los reclamos de la inteligencia y de la voluntad tengan carta de naturaleza en sí. «Éntranse los vicios callando, son lima sorda, no se sienten hasta tener al hombre perdido. Son tan fáciles de recibir cuanto dificultosos de dejar»[81]. Ahora bien, subordinar lo superior a lo inferior es deshumanizarse. Si buena parte de nuestra sociedad no puede entender esto, es porque no acaba de comprender la *esencia* humana; y esa oscuridad denota ignorancia en ella.

Por otro lado, mientras que los hábitos de la razón son *plurales*, en dependencia de las diversas vías racionales, las virtudes de la voluntad están *unidas*. En los primeros conforman algo así como compartimentos estancos. Las segundas, en cambio, algo así como vasos comunicantes. Si se mejora en una, por redundancia, también se crece en las de-

---

[79] Aunque no exclusivamente la razón práctica, sino respaldada por la tradicionalmente llamada *sindéresis*: «sin la sindéresis las virtudes morales no son posibles, porque los actos voluntarios son constituidos por dicho hábito innato, porque las virtudes están estrechamente imbricadas con los actos voluntarios, los cuales son constituidos por dicho hábito innato», POLO, L., *La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 51, Pamplona, 1998, 28.

[80] CORREAS, G., *op. cit.*, 460.

[81] ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 543.

más. En efecto, «poco importa que el otro sea limosnero, si no es casto; que éste sea sabio, si a todos desprecia; que aquél sea gran letrado, si da lugar a los cohechos; que el otro sea gran soldado, si es un impío: son muy hermanas las virtudes y es menester que vayan encadenadas»[82]. Eso es así porque la voluntad sólo tiene un *único fin último*, y en la medida en que se acerca a él se activa más la voluntad. Unas virtudes serán superiores a otras en la medida en que adapten más la voluntad al fin. A la par, las superiores englobarán a las inferiores. En efecto, no se puede ser fuerte si no se es templado; no se puede ser justo si no se es fuerte; no se puede ser amigo si no se es justo.

Hablar de distintas virtudes depende de la mayor o menor activación de la voluntad respecto del fin último. Por eso carece de sentido pelear por adquirir unas virtudes y dejar de lado otras, pues del mismo modo que una golondrina no hace verano, una sola virtud no hace bienaventurado[83]. También por mor de ese fin último, la clave de la virtud es seguir creciendo, pues sólo lo alcanza quien no dice basta, ya que «siempre se ha de passar adelante en la virtud, que el parar es volver atrás»[84]. ¿Por qué el que no avanza retrocede? Porque la *esencia* humana está diseñada para crecer. Si el crecimiento no ha lugar, la distancia entre la meta a llegar y la actual situación es mayor que si se crece aunque sólo sea un poco.

9. Voluntad y persona

Se ha hablado de la razón y de la voluntad activadas. Quedaba, sin embargo, una cuestión en el aire: ¿cuál de las dos potencias es más activa? Cuanto más inmaterial es alguna realidad tanto más noble es, decían los medievales. Toda potencia tiene cierta inmaterialidad, aunque no todas lo sean enteramente. Inteligencia y voluntad son inmateriales enteramente. Por este lado no notamos superioridad jerárquica entre ellas. Hablar de jerarquía es hablar de dirección, control, dominio. Es manifiesta la *jerarquía* de la inteligencia y de la voluntad respecto de las potencias inferiores. Que la inteligencia gobierna las potencias inferiores es evidente. Y así con las demás potencias. En ese gobierno también es claro que la inteligencia se ayuda de la voluntad. A la inteligencia

[82] Gracián, B., *op. cit.*, 479.
[83] Cfr. Correas, G., *op. cit.*, 800.
[84] Gracián, B., *op. cit.*, 484.

asiste en compañía la voluntad. «Nuestros cuerpos –decía Shakespeare– son jardines en los que hacen de jardineros nuestras voluntades»[85]. La alusión a la jerarquía nos permite también comprender que lo que hacemos según *voluntad* es más perfecto que lo que hacemos según *naturaleza*, pues los que poseen voluntad –y por tanto, inteligencia– se determinan a sí mismos a obrar, demostrando así el dominio sobre sus acciones. Tampoco por este lado notamos la superioridad de una facultad sobre otra, sino de las dos *sobre las facultades sensibles*.

En cambio, si se atiende a los *actos* de estas potencias la inteligencia es más activa que la voluntad, porque sus actos y hábitos son más activos. Con todo, si tratamos de esbozar su distinción *jerárquica* en atención a la *persona* humana de quien éstas son facultades, la cosa cambia, porque la persona apoya más a la voluntad que a la inteligencia. En efecto, aparte de la comparación entre los *objetos*, los *actos*, los *hábitos* y las mismas *potencias* para vislumbrar la jerarquía, si tenemos en cuenta la vinculación de una y otra facultad con la *persona* humana, vemos que la inteligencia es más autónoma, más separada, distante, del ser personal. La persona no personaliza tanto la inteligencia como la voluntad. Si lo hiciera, subjetivizaría el conocimiento. Ello indica que en cuanto potencia es más noble la inteligencia, pero con la ayuda que la voluntad recibe de la persona, ésta es se ennoblece más que la inteligencia.

Con todo, la persona no eleva directamente ni la inteligencia ni la voluntad, sino a través de un instrumento nativo: la *sindéresis*. Ésta se emplea mucho más en la activación de la voluntad que en la de la inteligencia. Según esto, en la sindéresis se pueden distinguir dos vertientes, una referida a la inteligencia y otra a la voluntad, de las cuales una será jerárquicamente superior a otra. Activar la inteligencia es más fácil porque se trata de iluminar lo claro. En cambio, la voluntad no es clara, puesto que no es cognoscitiva. Si bien, como cualquier realidad, la voluntad no debe carecer de verdad. En consecuencia, iluminar la verdad de la voluntad exige más luz por parte de la sindéresis que iluminar la inteligencia. Y es precisamente esa mayor ayuda (activación o iluminación) lo que favorece que la voluntad sea superior a la inteligencia.

Es curioso apreciar cómo en la dualidad humana conformada por las dos potencias superiores *inteligencia-voluntad* el miembro inferior, la voluntad, puede ser realzado por la persona hasta el punto de sobresalir por encima del superior, la inteligencia. Ello indica que la activación de la voluntad puede ser superior a la de la inteligencia, y que, consecuen-

[85] SHAKESPEARE, W., *Otelo, el moro de Venecia*, en *Obras Completas*, ed. cit., 373.

temente, la virtud superior de la voluntad, la *amistad*, será más excelente que el hábito adquirido superior de la inteligencia, el de los *axiomas lógicos*[86]. En efecto, el amigo es *otro yo*, pero la noción de *otro yo* incluye la noción de *yo* propia de la sindéresis, y es claro que ésta es un conocimiento superior al de la razón como potencia. Por tanto, a nivel de facultades humanas es preferible ser amigo que saber mucho acerca de realidades intramundanas o sobre asuntos mentales, es decir, que hacer ciencia o lógica. Es preferible porque es más felicitario para la esencia humana. Claramente no se puede ser amigo sin conocer muchas cualidades del amigo, pero el amor al amigo resalta por encima del conocimiento. Por ello la clave de las mejores relaciones referidas a la *esencia* humana (relación entre esposos, relación padres-hijos, profesores-alumnos, etc.) pasa por la amistad.

Por lo demás, la virtud de la amistad tiene una gran peculiaridad, y es que es *simbólica*, es decir, cuando la conocemos nos lanza a una realidad *personal* superior a ella, a saber, al *hábito innato de sabiduría* (del que se trata en el Capítulo 15) porque de quien primero y principalmente se debe ser amigo es de la *sabiduría*. Más aún, sólo la sabiduría es la que puede dirimir entre verdadera y falsa amistad. Este aspecto es sumamente relevante para el filósofo, pues el amor a la sabiduría no sólo saca el mejor partido a la voluntad humana, sino que anima a la inteligencia a conocer cada vez más[87].

* * *

La polémica en torno a la hegemonía de la inteligencia o la voluntad humanas constituye uno de los grandes temas de la filosofía occidental[88]. Aunque la controversia recorre todos los siglos, el climax de la discusión seguramente se enmarca en el s. XIII, y sus protagonistas más destacados tal vez sean Tomás de Aquino y Escoto. Estos dos autores dan argumentos a favor de una u otra potencia tomando en cuenta su distinta *intencionalidad*, sus *actos*, sus *hábitos-virtudes* y la consideración de las mis-

---

[86] El *hábito de los axiomas lógicos* nos permite conocer los actos de razonar que conocen los principios lógicos que son el fundamento de todo el discurso racional. Estos principios son tres y se puede formular objetivamente del modo que sigue. El de *identidad*: A es A. El de *contradicción*: A no es no A. El de *causalidad*: no hay causa sin efecto.

[87] Cfr. GILSON, E., *El amor a la sabiduría*, Caracas, Ayse, 1974.

[88] HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, trad. de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1960, 3a ed.

mas *facultades*. Es un problema intrincado, difícil de resolver. Ahora bien, si todo problema se soluciona por elevación, desde este perfil tenemos bastante facilidad para dar con la solución, puesto que la *persona* humana, en la que centra la atención la antropología, es superior a esas potencias. En efecto, sólo dualizando esas potencias con la persona humana podemos saber cuál de ellas es superior. Con todo, no se dualizan directamente con la persona, sino con un instrumento suyo al que hemos denominado *sindéresis*. Ésta se emplea mucho más a fondo con la voluntad que con la inteligencia, sencillamente porque la inteligencia es naturalmente más activa que la voluntad. De manera que la desventaja natural de la voluntad respecto de la inteligencia es superada con creces por la ayuda de ese principio activo superior que desarrolla más a esta potencia que a la inteligencia.

En suma, continuando las conclusiones de la Lección precedente y teniendo en cuenta lo descubierto en este Tema, se puede decir que el hombre es un ser que no es «animal», pero que, sin duda, es «racional», y por encima de eso es «voluntario», aunque sobre todo es «sinderético», es decir, que constituye un «yo» capaz de gobernar y desarrollar su razón y su voluntad, y contando con ellas, toda su sensibilidad. Con los temas anteriores hemos atendido a la *naturaleza* y a la *esencia* humana. Ahora bien, el modo de ser de una y otra admite dos tipos: *varón-mujer*. Pasemos a estudiar esa doble modulación de lo humano.

CAPÍTULO 8

MUJER Y VARÓN, FAMILIA Y EDUCACIÓN

Al comenzar el estudio la II Parte del Curso, la referente a la *naturaleza* humana, atendimos en primer lugar a la *corporeidad*[1], y luego seguimos investigando el carácter distintivo de todas las *funciones* y *facultades sensibles*. Tras ello, pasamos a la averiguación de la *esencia* humana, atendiendo en concreto a las *facultades espirituales*, a saber, la *inteligencia* y la *voluntad*, así como a su posibilidad de crecimiento irrestricto: nociones de *hábito* y *virtud*. Queda por exponer, para completar este bloque de la antropología, que la *naturaleza* y *esencia* humanas admiten dos modulaciones distintas: *varón* y *mujer*[2].

Al término del Tema precedente se decía que en estado de naturaleza la voluntad es inferior a la inteligencia, pero que con la activación de ella por parte de la *persona*, mediante la *sindéresis*, la voluntad deviene más activa que la inteligencia. En esta Lección se intenta exponer

---

[1] Convenía atender primero al cuerpo que a la distinción entre masculinidad y feminidad, porque «el hecho de que el hombre sea «cuerpo» pertenece a la estructura del sujeto personal *más profundamente* que el hecho de que en su constitución somática sea también varón o mujer», JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Madrid, Palabra, 1996, 64. Para un estudio de este tema desde la *Revelación*, cfr.: ARANDA, G., *Varón y mujer. La respuesta de la Biblia*, Madrid, Rialp, 1991; VARIOS, *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989.

[2] Si bien la *naturaleza* humana es *corpórea*, la *esencia* es *psíquica*. Por eso, debemos atender no sólo a las distinciones somáticas entre varón y mujer, sino también a las psíquicas de esos dos *tipos* humanos. Sin embargo, en todas las dualidades humanas (que son muchas), lo más importante no son las distinciones entre uno y otro de los miembros de la dualidad, sino precisamente la conjunción. Por eso, lo que aquí importa es el significado de la «y» del título de este Capítulo que une al varón y a la mujer.

algo semejante respecto de los dos *tipos*[3] de encarnar lo humano: *mujer-varón*. En efecto, se intentará mostrar que si bien la *naturaleza* de la mujer está menos dotada que la del varón, sin embargo, debido a la mayor activación que la persona ejerce sobre la naturaleza femenina a través de la *sindéresis*, se activa más la *esencia* en la mujer que en el varón.

Una vez considerado este extremo se pasará en este Capítulo al estudio de las dos *manifestaciones* prioritarias de la persona humana, la *familia* y la *educación*, que son la condición de posibilidad de todas las demás, cuatro de las cuales se estudiarán en la Parte III del Curso: *ética*, *sociedad*, *lenguaje* y *trabajo*. A su vez, esas dos son también el *fin* de aquéllas.

1. Distinción corpórea y psíquica

En cuanto a la *corporeidad*, es obvia la *homogeneidad somática* a pesar de las distinciones sexuales. De modo que se puede hablar de *unidad de naturaleza humana en la diversidad* de modos de encarnarla. Como el cuerpo es expresión de la persona, se puede hablar de *comunidad de personas* a través de su *naturaleza*. Y ello indica que la persona, también en su corporeidad, es incomprensible en soledad. De ahí el carácter *complementario* de la masculinidad y la femineidad.

Reparemos ahora en algunas *distinciones somáticas*. El cuerpo del varón es distinto del de la mujer desde la formación del embrión[4]. En la embriogénesis esas distinciones se acentúan. Con el nacimiento, el cuerpo femenino es más receptivo que el masculino, por eso las niñas aguantan mejor las enfermedades que los niños. Con el desarrollo infantil y juvenil

---

[3] La noción de *tipo* se emplea en varias disciplinas: psicología, sociología, etc. Esas ciencias hacen referencia a los tipos *ideales*, es decir, a *generalizaciones* en los caracteres y temperamentos humanos. Ahora bien, la generalización pierde contenido real. Por eso, la noción de tipo se toma aquí en un sentido real. Indica que lo humano de los hombres está distribuido entre ellos, pero no de modo igualitario, sino según distinciones. En unos se dan más unas cualidades, y en otros se dan más otras. Por eso decía Tomás de Aquino que todos los hombres se debe honor unos a otros.

Pues bien, entre todas las distinciones tipológicas reales del hombre, la más básica es la que media entre varón y mujer. Con todo, cada mujer conforma un tipo humano distinto, y lo mismo cada varón. Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 185, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.

[4] Cfr. SANTIAGO, E., «El potencial humano de las células», *Nueva Revista*, nov-dic. 2002. Cfr. en http://www.arvo.net/includes/documento.php.

se ve que el cuerpo del varón está mejor dotado que el de la mujer en una serie de cualidades: es más fuerte, más capaz de esfuerzos físicos, de trabajos duros, etc. El de la mujer, en cambio, es más débil, o menos atlético, requiere más protección, etc. El varón es más resistente; la mujer más delicada, aunque no es recomendable que lo sea tanto como Dora, la joven esposa de David Copperfield[5]... El cuerpo del varón presenta de ordinario mayor estatura, mayor tamaño en algunas partes manifestativas centrales: las manos, la capacidad craneana, etc., y en otras que no lo son tanto: los pies, los brazos, el tórax, el cuello, etc. El cuerpo del varón está diseñado más para aportar que para recibir. El de la mujer, a la inversa. Además, el cuerpo de la mujer está, por así decir, *más unido a su persona* que el del varón a la suya. Por eso, la mujer tiende a juzgar las realidades sensibles más en relación con su cuerpo que el varón. Que este hecho es así parece lógico, porque si el cuerpo humano femenino está nativamente más desvalido, la persona de la mujer debe volcarse más sobre su corporeidad para protegerla que el varón sobre la suya, y eso, en la mujer, indica mayor unión con su cuerpo por parte de la persona.

También el sistema nervioso presenta distinciones entre el varón y la mujer[6]. Son distintos asimismo su modo de hablar (el de la mujer es más rápido y fluido y la voz es más cantarina y menos grave[7]), de imaginar (el del varón es más geométrico, el de la mujer más meticuloso), de percibir (el de la mujer es más panorámico y detallista), de desear (también más puntillista en la mujer), en los sentimientos sensibles (más cambiantes en las mujeres[8]), y, sin duda alguna, son muy distintos los movimientos corporales o modos de comportarse, hasta el punto que el afeminamiento en este punto por parte del varón y el proceder hombruno de la mujer son defectos graves[9].

---

[5] Cfr. DICKENS, Ch., *David Copperfield*, ed. cit.

[6] La neuróloga danesa PAKKENBERG, B., tras estudiar 94 cerebros de hombres muertos entre 20 y 90 años admite que los hombres cuentan de media con 4.000 millones de células cerebrales más que las mujeres. Cfr. en este punto: CASTILLA, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Madrid, Rialp, 1996, 19-20.

[7] «¿No sabes que soy una mujer? Cuando pienso tengo que hablar», Rosalinda, SHAKESPEARE, W., *A vuestro gusto*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 92. «Jamás encontraréis a una mujer sin respuesta, a menos que la cojáis muda», *Ibid.*, 104. «A la mujer en la carta, lo que dirías en la plaza», CORREAS, G., *op. cit.*, 19.

[8] «¡Qué fácilmente se pasan/ en afectos de mujeres/ las lástimas a ser iras, y los favores desdenes!», CALDERÓN DE LA BARCA, P., *El mayor monstruo del mundo*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, 401.

[9] «Hombre bermejo y mujer barbuda, de una legua los saluda», CORREAS, G., *op. cit.*, 394

A nivel de la *psicología* el varón es más *objetivo*, más *teórico*, científico, constructor, especializado, etc. La mujer es más *práctica*. Respecto de las personas, suele decirse que la mujer es más *intuitiva*, y el conocimiento intuitivo (personal) es superior al racional. La mujer es más sensible, servicial, compasiva, sacrificada, generosa, constante, reunitiva[10], atractiva, convocadora, sistémica, circunspectiva, etc. Eso indica que las potencias espirituales humanas, *inteligencia* y *voluntad*, están más unidas a la *persona*, más personalizadas por tanto, en la mujer que en el varón.

En una palabra, *la mujer está más unida a su feminidad que el varón a su masculinidad*. Si eso es así, de ordinario, el varón conocerá mejor los asuntos *teóricos*, *objetivos*, las verdades necesarias, que la mujer, pero encontrará dificultades en asuntos más *prácticos*, y también en conocer y tratar a las personas, también a la persona de la mujer, a menos que sea muy fino e intuitivo. Por eso se explica que, respecto de la mujer, al varón le resulte fácil atenderla, aunque difícil entenderla. La mujer, en cambio, por ser de ordinario más intuitiva respecto de las personas, también de la del varón[11], podrá atenderlas mejor, también al varón tras intuirle, no antes, porque lo comprenderá mejor. Con todo, si le trata mal, lo desquicia[12].

Derivado de lo que precede, la mujer puede ser más humana o inhumana que el varón[13]. Si es más humana, será más madre que el padre padre, y ello no sólo en las que lo son[14]; más esposa que el esposo esposo, más hermana que el hermano hermano, más novia que el novio novio, mejor psicóloga, pedagoga, enfermera, coordinadora de actividades y de grupos de personas, etc.[15]. Es decir, que el «para» de la mujer referido a

---

[10] Por ello, «en casa de tu enemigo, la mujer ten por amigo», *Ibid.*, G., *op. cit.*, 309.

[11] Seguramente eso es así porque «ella (la mujer)..., quizá más aún que el hombre *ve al hombre*, porque lo ve con el corazón», JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, Documentos Palabra, n. 69, 1995, al final.

[12] «Líbrenos Dios de venganzas de mujeres agraviadas», ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, II, ed. cit., 254. «No hay ira, dixo el Sabio, sobre la de la mujer, y podría añadirse ni soberbia», GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 694. «Si te mandare tu mujer arrojarte de un tejado, ruégala que sea bajo», CORREAS, G., *op. cit.*, 746; «Tres cosas echan al hombre de su casa fuera: el humo, y la gotera, y la mujer vocinglera», *Ibid.*, 789.

[13] Un adagio latino decía así: «mulier amat aut odiat, tertium non datur», que los clásicos castellanos interpretaron de este modo: «En todas las cosas hay medio, si no es en la mujer, porque es extremada en querer y en aborrecer», CORREAS, G., *op. cit.*, 328.

[14] «No se hallará una mujer/ a la que esto no le cuadre/; yo alabo al Eterno Padre/ no porque las hizo bellas/, sino porque a todas ellas/ les dio corazón de madre», HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*, ed. cit., 87.

[15] En la familia, la mujer es más esposa que el varón esposo, más madre que el varón padre, más hija que el varón hijo, más hermana que el varón hermano, más abuela, tía, sobrina, etc. En lo afectivo, la mujer es más novia que el varón novio, más amiga, más amante, admiradora, ilusionada, etc. En los otros campos, la mujer es mejor vecina que el varón, mejor ciudadana, compañera, secretaria, coordinadora, discípula, ayudante, colega, etc.

personas, y también a la persona del varón, en cualquier estado y condición, se ve más claro que el «para» del varón, con relación a personas, también con respecto a la persona de la mujer. Otro tanto cabe decir en el campo de los defectos: en los referidos a personas, los vicios de la mujer dañan más su esencia y la de las demás personas que los vicios del varón.

Además, lo propio de la mujer es la *belleza*, y la belleza es lo que atrae y reúne; y eso no es sólo externo, sino, sobre todo, interno[16]. La belleza es *aquello que agrada al conocimiento* en cualquier nivel, sostiene la filosofía tradicional[17], es decir, lo que *convoca*. La belleza es convocadora, no provocadora. La belleza personal aúna y ordena atractivamente a las personas hacia la propia perfección irrestricta de la intimidad[18]. Pese a ello, la mucha belleza en la mujer dura menos que la poca del varón y, desde luego, mucho menos de lo que la mujer desea: «las mujeres son como las rosas, cuya belleza se marchita y deshoja no bien ostentan su plena floración»[19]. Este extremo conviene que los varones lo tengan en cuenta antes de contraer matrimonio, no vaya a ser que se casen con una belleza extrínseca en vez de con una persona intrínseca, y que con el rápido crepúsculo de la hermosura caigan en la seducción de buscar mujeres más jóvenes, pues «la sangre de la juventud no arde con tanta inmoderación como la de la gravedad cuando, amotinada, se entrega a la impudicia»[20].

---

[16] «Gurov pensó lo hermoso que es todo en el mundo cuando se refleja en nuestro espíritu: todo, menos lo que pensamos o hacemos cuando olvidamos nuestra dignidad y los altos designios de nuestra existencia», ANTÓN P., CHÉJOV, *La señora del perro*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 270.

[17] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 5, a. 4 co; I-II, q. 27, a. 1, ad 3; II-II, q. 142, a. 2 co; II-II, q. 145, a. 2 co; II-II, q. 180, a. 2, ad 3; *Comentarios a la Metafísica*, l. 11, c. 6, n. 7; etc.

[18] Algunos comentadores tomistas decían que la *belleza* es un *transcendental metafísico*. Aunque eso es otro asunto, lo que es claro es va después del *ser*, de la *verdad* y del *bien*. Si se separa y no se ordena a ellos aparece el *esteticismo*. Las notas de la belleza, según los clásicos, son: *integridad*, *perfección*, *medida y orden*, *claridad*, *proporción*, *armonía*, etc. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 3 ex; d. 31, q. 2, a. 1 co; *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 5c, ad 1; *S. Theol*, I, q. 5, a. 4, ad 1; I, q. 39, a. 8 co; II-II, q. 145, a. 2 co; II-II, q. 180, a. 2, ad 3; *S. C. Gentes*, l. 2, c. 64, n. 3; l. 3, c. 139, n. 15; *In De Divinis Nominibus*, 1. 2; 4, 5; 4, 21; *In Etic.*, l. 10, c. 3, n. 5; etc.

Por otra parte, la belleza referida a la *persona* es *personal* y añade a la belleza física la *convocatoria*, la *reunión* hacia la propia *intimidad* de las demás personas. «Es la capacidad de congregar», POLO, L., «Hacia un mundo más humano», en *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 75. Cfr. sobre este tema: URBINA, P. A., *Filocalía o amor a la belleza*, Madrid, Rialp, 1988.

[19] SHAKESPEARE, *Noche de Epifanía o lo que queráis*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 140.

[20] *Ibid.*, *Trabajos de amor perdidos*, Rosalina, en *Obras Completas*, vol. I, ed. cit., 183.

El organismo masculino y el femenino son distintos, aunque *no simétricos*, como tampoco lo son el varón y la mujer. En el varón no se manifiesta tanto su *ser* personal en su *naturaleza* y *esencia*. En este sentido se dice que el varón es más *objetivo*, es decir, que las facultades de su *esencia* y de su *naturaleza* dejan traslucir menos el *ser* que uno es. En la mujer sucede lo inverso, manifiesta más quien es ella en su pensar, en su querer, y en sus gestos. Por eso se dice que es más *subjetiva*, y consecuentemente, más *reunitiva*, es decir, tiene más en cuenta a las personas[21]. Ello indica, como se ha dicho, que en la mujer su modo de *ser* se identifica más con su *feminidad* que el *ser* del varón con la *virilidad*[22]. Y ello a todos los niveles. En efecto, eso es así, de ordinario, en la familia, en la afectividad, en el campo de las relaciones sociales, culturales, académicas, laborales, etc. Mujer y varón no son *iguales* en la naturaleza y en la esencia; no lo son ni corpórea ni psíquicamente. Recuérdese: la «igualdad» es mental, no real. En la realidad no existe nada «igual».

¿Serán acaso *iguales* el varón y la mujer como *personas*? Tampoco, porque todas las personas son *distintas* entre sí. No es que «la dualidad sexual distinga a la persona, configurando una *persona masculina* distinta de una *persona femenina*»[23], porque sencillamente todas las personas como personas son *distintas*. Lo sexual parece ser más del ámbito de la *manifestación* que del *núcleo personal*. Por otra parte, suele defenderse con ahínco que varón y mujer son *iguales* en *dignidad*. Desde luego que toda persona humana es dignísima por el hecho de serlo. Ahora bien, si toda persona es *distinta*, lo que hay que decir es que no existen dos dignidades «iguales», y ello también entre varones o entre mujeres. La dignidad de cada quién responderá a si es más o menos la persona que está llamada a ser, es decir, si responde más o menos al proyecto personal para el que ha sido creada.

---

[21] La mujer está más unida a su sexo que el hombre al suyo. Debido a la menor vinculación del sexo a la persona el varón puede equivocadamente considerar el sexo como si de un *objeto* de uso se tratara. Por eso también si la mujer intenta tal separación entre su sexo y la persona que ella es, se autodestruye más que si tal error moral lo comete el varón.

[22] También por ello la ocurrencia aberrante de cambio de sexo se le puede ocurrir con más facilidad a un varón que a una mujer, y, de llevarse a cabo, afectará más a una mujer que a un varón.

[23] El texto sigue así: «ésta es la posición de Julián Marías desde que escribió su *Antropología Filosófica*», CASTILLA, B., «En torno a la díada trascendental», en *Anuario Filosófico*, XXIX (1996), 2, 410.

2. COMPLEMENTARIEDAD

La dignidad de la *naturaleza* del varón y de la mujer salta a la vista si se tiene en cuenta que la plenitud de lo humano, la entera *naturaleza humana*, no la realiza ni la mujer ni el varón por separado, sino la *unión* de esos dos *tipos* de configurar lo humano. Y otro tanto cabe decir respecto de su *esencia*. No se trata sólo de que la mujer y el varón sean *complementarios* y de que, por serlo, se presten mutua ayuda, sino de que lo *humano* no es tal sin lo femenino o sin lo masculino, o lo que es lo mismo, que la *naturaleza* y *esencia* humana son *duales*[24]. En efecto, como las acciones del varón y de la mujer admiten unas modulaciones muy distintas, y éstas no son renuentes al perfeccionamiento intrínseco de ambos, la pluralidad de matices en las acciones y en la ética de ellos enriquecen el mundo humano.

La complementariedad es solidaria de la *distinción*. La distinción es contraria a la *igualdad*. Actualmente, sin embargo, se reivindica la *igualdad*. Ahora bien, sólo puede reivindicar la igualdad de la mujer respecto del varón el que supone de entrada que la mujer es inferior al varón. Si de la igualdad *personal* se trata, ya hemos visto que hay que rectificar lo de *igual*, porque en rigor no se trata de que la mujer, en cuanto persona, sea *igual* al varón, sino de que no hay dos personas *iguales*, y ello ni entre los varones ni entre las mujeres, ni entre los componentes de los dos sexos. Toda persona es *distinta*, aunque no *opuesta*. Tras la creación de cada quién Dios rompe el molde.

Con todo, de ordinario no se reivindica la igual dignidad *personal* sino la igualdad de capacidades, oportunidades laborales, sociales, políticas, etc., y con ello se tiende a asimilar la mujer al varón. Si esa equiparación respeta la distinta dotación *natural* y *esencial* de cada quién, es correcta. En caso contrario, se deshumaniza a ambos. En efecto, tan grotesco es el anhelo de que el varón se afemine como el de que la mujer se masculinice. Pretender la *igualdad* de lo distinto bajo esos parámetros aboca a que cada uno de los dos pierda su propia riqueza y reciba añadidos que, más que perfecciones, son impedimentos para alcanzar la propia perfección. Varón y mujer tienen recursos distintos (los recursos de las mujeres son pasmosos para los varones, porque no

[24] «Femineidad y masculinidad son entre sí complementarias no sólo desde el punto de vista físico y psíquico, sino ontológico. Sólo gracias a la dualidad de lo «masculino» y de lo «femenino» lo «humano» se realiza plenamente», JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 29-VI-1995, Madrid, Documentos Palabra, DP-69, 152.

son directos). Además, la perfección como *personas* y el destino de cada uno de ellos no puede llevarse a cabo prescindiendo, o bien en el caso del varón de la masculinidad, o bien de la femineidad en el de la mujer. Por lo demás, la conquista de la dignidad del hombre y de la mujer en cuanto *personas* no es una victoria moderna o reciente[25].

Cada *persona* humana, recordemos, es más que la *naturaleza* y *esencia* humanas. El modo distinto de encarnar la *naturaleza* y de activar la *esencia* por parte de la mujer complementa al del varón, de modo que los dos *son complementarios* –en cuanto a la *naturaleza* y *esencia*, no en cuanto a la *persona*–. Entre ambos forman una *única naturaleza* y *esencia*: la *humana*, que no es viable por separado. Si la naturaleza y esencia humana no son viables separadamente, y el *obrar* propio de ellas sigue al *modo propio de ser* de éstas, todas las manifestaciones humanas, la ética, la educación, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, etc., son tan propias del varón como de la mujer, si bien con modulaciones distintas.

3. ¿Es necesaria la familia?

La familia humana es la *primera manifestación* de la persona humana, la más alta, porque en su intimidad la persona *es* familia. Se propone a consideración en esta Lección el estudio de la *familia* como vehículo *natural* y *esencial* de acceso a ese rasgo del *acto de ser* personal, a ese *radical* personal, que es el *amar* (que se estudiará en el Tema 16). Conviene tomar la familia como camino de acceso al *amor personal* porque el amor forma la familia. El amor es el carácter *personal* que vincula a las personas entre sí. Sin ese vínculo no cabe *familia*. Claro está que se trata del amor *personal*, no de lo que se llama «amor» de ordinario, pues un amor que no conlleve la entrega de la *persona* que se es, y no se refiera a una *persona* como tal, es un amor que queda referido a cosas susceptibles de intercambio o compra-venta, pero «amor comprado, dale por vendido»[26]. Lo que se compra y vende se *posee*, no se *es*. La familia tiene su raíz en el orden del *ser*, y se manifiesta en el del *tener*.

Una persona aislada no sólo es absurda sino también imposible. Ahora es pertinente añadir que la negación del aislamiento se llama *familia*. Ello es así tanto en la *vida natural*, biológica, del hombre, en la

[25] «En Jesucristo no hay ni hombre ni mujer... Todos sois uno en Cristo Jesús», *Gálatas*, 3, 28.

[26] Correas, G., *op. cit.*, 80.

esencial, como en la *vida personal*. En la *naturaleza* humana, un hombre es inconcebible sin padres, aunque, por descuido, algunos de ellos no pasen de meros progenitores. En la *esencia* humana, cuando más crece ésta según virtudes es cuando éstas se refieren a los demás miembros de la familia. En el *acto de ser* personal, el *quien* que cada uno es (no su cuerpo, ni sus aficiones, o su psicología, etc., sino la *persona* que es), no es un invento propio, ni de sus padres, ni de la biología o los biólogos, ni de la sociedad o de la historia, sino que remite a una relación familiar personal más profunda y elevada, a un Padre capaz de suscitar tantos hijos distintos, un Origen de tanta radical novedad; en suma, a una persona que no conviene soslayar. Además, cuando se forma una familia humana con una persona de distinto sexo, quien se compromete es el *acto de ser* personal. ¿Por qué el hombre es capaz de familia? Porque *ama*. Más aún, la persona humana no sólo *ama* (*acto* de querer) o *posee* amor en su voluntad (*virtud*), sino que *es* amor.

El amar personal es de carácter libre, no necesitante. En una primera aproximación parece que la familia es *necesaria* al menos desde el plano de la *biología*. Por ejemplo, para que sea viable la supervivencia y el desarrollo del cuerpo humano tras el nacimiento. Sin embargo, algunos nacen sin conocer a sus padres, otros viven sin familia, y aun otros renunciando a sus padres y a su familia. ¿Es absolutamente necesaria la familia para vivir? Para sobrevivir no es necesario formar una familia. La familia humana no es necesaria sino *libre*. En efecto, no es obligatorio tener una familia. Nadie está forzado, por ejemplo, a casarse, ni tampoco a tener hijos, e incluso a aceptar a sus padres, pero para quien sabe que lo suyo es formar una familia y decide *libremente* llevarlo a cabo, es mucho mejor hacerlo que no hacerlo. Formar una familia es *libre*, y en el hombre siempre es superior lo libre a lo necesario. Formar una familia es, además, sumamente *conveniente* para quien desea mejorar en *humanidad*, porque cuanto más mejoran los hombres como tales es en el trato amoroso con sus familiares, más que con la sociedad[27]. También cuando más abdica el hombre de esos lazos familiares es cuanto más se envilece. Pero es pertinente insistir en que si a alguien no le acepta su familia, donde no existe aceptar, sobra el dar. Con todo, si bien sobra el dar, no sobra el aceptar. Mantener la aceptación deja la puerta abierta a que la familia le pueda volver a aceptar.

---

[27] El trato con la sociedad se mejora con *virtudes*. En el trato con la familia se añade a las virtudes que se ejercitan la mejora en *amor* personal.

La *libertad* –como se verá– es un rasgo distintivo de la *persona*. Si formar una familia es libre, ¿no será también la *familia* un rasgo distintivo del *ser* personal? Lo investigaremos más adelante. De momento, téngase en cuenta que al margen del hombre, ninguna especie animal forma una familia[28]. La unión estable de varón y mujer vinculados por el amor y el cuidado de los hijos distingue al hombre del resto de los mamíferos superiores. Por tanto, salta a la vista que pretender igualar en esto al hombre con los demás animales no pasa de ser un mero despropósito. Serán como los animales, es decir, sin familia, los que quieran serlo, pero nadie puede negar que el que no lo quiera ser no lo será, porque el hombre es capaz de más: *de familia*[29].

4. El amor: vínculo de la familia

Si el *amor* es un *radical personal* del hombre (como tendremos ocasión de estudiar al final del Curso), también es *vínculo familiar*. Es el origen de toda familia humana; el centro de donde ella nace. La familia natural nace del amor personal, es la primera manifestación del amor personal y se encamina al amor personal. En suma, la familia *natural* es manifestación de la familia *personal*. La persona *es* amor, y amar a la persona implica valorarla como *quien es*, es decir, por su *ser*[30]. Para comprender el amor personal, insistimos, conviene atender a la familia humana como vehículo *natural* de acceso a él, porque la familia es esa unidad amorosa en la que se ama a cada quién por *ser quien es*.

En la tradición literaria, los escritores no han cesado de advertirnos que «mal se compadece amor e interés, por ser muy contrario el uno del otro»[31]. Al parecer era éste un error bastante difundido; hoy día se esparcen otros. En efecto, en la actualidad muchos entienden el amor hu-

---

[28] *Familia*, en sentido profundo, es un sinónimo de *persona*, porque el ser que cada quién es no es otra cosa que *ser-con*, esto es, *ser familia*. En el caso del hombre lo radical en él es *ser hijo*. En sentido coloquial familia es la continuación de lo que en el matrimonio se inicia. Cfr. a este respecto: Cruz, J., *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 1995.

[29] Cfr. Agostino, F. D'., *Elementos para una filosofía de la familia*, Madrid, Rialp, 1991.

[30] «Amar algo o a alguna persona significa dar por bueno, llamar bueno a ese algo o a ese alguien. Ponerse a cara a él y decirle: es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo», Pieper, J., *El amor*, Madrid, Rialp, 1972, 39.

[31] María de Zayas Sotomayor, *El juez de su causa*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 390.

mano como *deseo sexual*. Pero téngase en cuenta que en este tipo de amor, «el que huye es vencedor»[32]. Otros muchos lo equiparan a las *emociones* sensibles, a la *afectividad sentimental*. Estos amores se manifiestan, sobre todo, en la juventud, pues ésta «no sabe disimular sus sentimientos»[33]. Varios lo entienden, según señaló Aristóteles, como el «querer un bien para otro»[34]. El Estagirita es de la misma opinión que aquellos que piensan que «bien ama quien nunca olvida de hacer el bien que puede»[35]. Pocos son los que vinculan el amor al juicio racional objetivo del *valor* que se quiere (Scheler, por ejemplo), entre otras cosas, porque, si bien antes se entendía que valor equivalía a audacia, hoy no se sabe a las claras que sea un valor. Igualmente escasos son aquéllos que dicen residir el amor en un acto de la voluntad[36]. Incluso existen pareceres que vinculan a la vez el amor a la voluntad (potencia de la *esencia* humana) y a la persona (al *acto de ser* personal)[37].

Todas esas facetas pueden ser *manifestaciones* más o menos intensas del *amor personal*. Ahora bien, el amor personal no se reduce a alguna de esas facetas o al conjunto de ellas; es una realidad superior, pues la persona es capaz de amar mucho más que lo que expresa en esas manifestaciones. Si el amor es *personal*, habrá que entenderlo como *don* sincero y generoso de sí a otra persona considerada como *tal persona*[38]. O también, como *aceptación* de una persona como tal persona. Si ese amor es personal, todas aquellas otras visiones aproximativas al amor humano anteriormente enunciadas constituyen una reducción del amor, porque todas esas son facetas *de* las que la persona dispone, pero no son *la* per-

---

[32] CORREAS, G., *op. cit.*, 22. «Amor... no es sólo pasión y egoísmo ciego entre un cuerpo y alma de hombre y un cuerpo ya lama de mujer, sino que reviste nombres de comprensión, amistad, ternura», LAFORET, C., *Nada*, Barcelona, Ed. Destino, 1995, 223.

[33] Cfr. ANTON CHÉJOV, *Un hombre irascible*, en *Obras selectas*, Madrid, Espasa Calpe, 2001, 117.

[34] *Retórica*, 1381 a 19.

[35] CORREAS, G., *op. cit.*, 123.

[36] De ese parecer parece el siguiente escritor: «en las mujeres el amor es una voluntad continuada, que de la vista nace y con la vista crece, y con la comunicación se cría y conserva, sin hacer elección deste ni de aquel; y la que no se guardare desto caerá sin duda», ESPINEL, V., *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón*, en Desatinos y amoríos. Once cuentos españoles del siglo XVII, Barcelona, Muchnik, 1999, 141.

[37] En YEPES, por ejemplo, hay una clara oscilación al respecto. Y ello en el mismo párrafo: «El amor es el uso más humano y más profundo de la voluntad. Amar es un acto de la persona y por eso ante todo se dirige a las demás personas... *El amor no es un sentimiento, sino un acto de la voluntad acompañado por un sentimiento*», *op. cit.*, 188. Sin embargo, en las páginas siguientes hay una fenomenología muy sugerente de los actos del amor.

[38] Cfr. WOJTYLA, K., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Madrid, Palabra, 2000.

sona. En ninguna de ellas el amor *es personal*, pues *amar* es la *persona* que uno es. Las demás sin ésta son baldías[39].

Si el amor es *personal*, quien ama no es *algo* de alguien (su voluntad, sus afectos, etc.) sino *alguien*. A su vez, a quien se ama personalmente no es *algo de* alguien (su pelo rubio, su cuerpo joven y bien formado, su belleza física, su simpatía, su ingenio, su dinero, su cultura, su capacidad laboral, etc.), o *algo para* alguien (regalarle unas flores, un collar o un anillo, invitarle al cine o a una pizzería, etc.), sino *a alguien*. Amar es *dar*, y no cabe dar sin *aceptar*. Amar no es dar o aceptar cualquier cosa, sino dar*se* y aceptar*se*: otorgamiento y aceptación *personales*. Se trata de *amar* y *aceptar* a una persona distinta, queriendo, además, que tal persona responda cada vez más a su propio proyecto como persona irrepetible. ¿Qué se requiere para aceptar? Ante todo *comprender*. Si no se comprende *quién* es la persona a que se quiere amar, no se la puede amar personalmente. El *dar* respecto de un *quién* que se ignora es perder el tiempo. Pero a una persona no llegamos a comprenderla enteramente nunca. Sin embargo, ello no es obstáculo para que la amemos, pues si el amar arrastra al comprender hasta donde éste puede, lo que falta por comprender se puede disculpar, perdonar.

De entre las acepciones usuales de «amor», descritas más arriba, la única no reduccionista del amor es la *personal*. La única actitud adecuada de trato con una persona, escribía K. Wojtyla en uno de sus primeros libros, es el *amor*[40], porque es la única que valora a la persona no como un *medio*, sino como *fin*, que es como se debe tratar a las personas, como ya advirtió, por otra parte, Kant[41], pero no por el motivo que señaló este filósofo, a saber, por la *moralidad*[42] (la *ética*), sino por algo más profundo (y condición de posibilidad de la *ética*): por *ser persona*. Es decir, por ser quien es (tema que alcanza la *antropología tras-*

---

[39] Con todo, «más vale de balde hacer que de balde ser», CORREAS, G., *op. cit.*, 502.

[40] «El amor en cuanto virtud está orientado por la voluntad hacia el valor de la persona», *Amor y Responsabilidad*, Madrid, Razón y Fe, 1969, 202.

[41] «El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio (...); debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin», *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, en Werke, 282-83.

[42] «La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad», *Ibid.*, 93. Vincula, pues, KANT la dignidad humana a la moralidad, que es del ámbito de la *manifestación*, no a la persona, ámbito del *ser*.

cendental, no la ética). Si la persona es *amor*, el amor no es medio sino *fin*. No se ama *para* algo, sino *por* amar, porque amar es ser *feliz*, es decir, es fin en sí.

Si a las personas se las valora como *medios* se tiende a *usar* de ellas, pero en esos casos no se tiene en cuenta a la *persona* como tal, su *ser*, sino determinados asuntos *de* la persona. Por eso, si no se ama a *la persona* sino algo *de* ella, no hay verdadero *matrimonio*. Para amar personalmente a una persona se requiere de cierto tiempo, pues los prontos amores románticos dejan como cadencia realistas y duraderos pesares[43]. También por ello se dan tantas separaciones y divorcios, porque no se sabe amar *personalmente*. Si no hay amor a la persona tal como ella es y, sobre todo, *tal como está llamada a ser*, no existe amor personal. Con todo, sólo Dios sabe enteramente a qué está llamado cada quién, pues es él quien llama. De modo que amar a una persona es amar para ella el proyecto divino sobre sí y, consecuentemente, intentar intuirlo, respetarlo (puesto que no coincide con el propio) y ayudar en la medida de lo posible a esa persona en orden a encaminarse en ese proyecto. Por tanto, un amor es personal si mira no sólo al *es* de la persona sino, sobre todo, al *será*. En consecuencia, un amor que no sea personal o que no sea correspondido personalmente, y abierto en orden al futuro, es mejor cortar con él cuanto antes. Como observa Tomás de Aquino: un amor referido a una persona que no tenga por objeto a la persona *entera* no es tal y, en consecuencia, hay que matarlo[44].

Si el amor esponsal en el *matrimonio* manifiesta la unidad de la dualidad de la *naturaleza* y *esencia* humanas –varón-mujer–, y a la par la comunión *interpersonal* propia de cada persona, lo que en ellos se une no es sólo el cuerpo y el alma, sino las mismas *personas*, de modo que cabe hablar de *co-personas* o de *co-existencias*. Del amor matrimonial en sus manifestaciones propias en la *naturaleza* y *esencia* humanas se ha dicho que la distinción entre varón-mujer estriba en que el varón da amor

---

[43] Una pareja se enamoró súbitamente y entre ambos tramaron la fuga de sus casas y su rápido matrimonio, porque no sufrían vivir separados, pero al cabo de poco tiempo… «Su joven esposa ha empezado a pensar que es preferible ser desdichada imaginativamente que serlo en realidad; y que un matrimonio precipitadamente contraído y largo tiempo lamentado es una causa de infelicidad mucho más importante de lo que ella había calculado», DICKENS, Ch., *Cosas del corazón*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 119.

[44] Cfr. *S. C. Gentes*, l. III, cap. 100. TOMÁS DE AQUINO llama a este querer *amor de amistad* o de *benevolencia*; también *caridad* o *dilección*. Cfr. *S. Theol.*, I-II, q. 26, a. 1. Cfr. respecto de este autor: URRUTIGOITY, D., *El amor, un acercamiento a la doctrina de Tomás de Aquino*, Pamplona, 1996.

para recibirlo, mientras que la mujer recibe amor para darlo[45]. Sin embargo, la clave en ambos cónyuges a nivel personal no está en el *dar* sino en el *aceptar*. En efecto, lo primero en el ser humano (varón-mujer), también en el *matrimonio*, no es *dar* sino *aceptar*. Lo que se acepta, conviene insistir, no es *algo de* alguien, sino *a alguien*[46], a una *persona* distinta. Bien entendido que ambos son aceptación y donación, pues de lo contrario no serían personas. En su unión, lo primero en ambos no es dar, sino *aceptar*.

Si los dos conyuges son en primer lugar *aceptar*, lo son no sólo mutuamente, sino también respecto del mayor *don* posible: una nueva persona, el *hijo*. Por eso, una unión conyugal natural no abierta a los hijos no es *personal*, y, por tanto, no es apropiada al matrimonio. También por eso sólo puede ser matrimonio la unión que hace posible el hijo, a saber la de varón-mujer. Y además, no con cualquier varón-mujer, sino sólo con éste/a, que será padre/madre de tus hijos. Por lo demás, si se olvida esa subordinación de los padres a los hijos, comienza a aparecer a su vez la infidelidad entre los conyuges. Ese defecto afecta siempre más a la esposa que al esposo, pues si el fin de ser esposos es ser padre y madre, dado que la madre es siempre más madre (hasta corpóreamente) que el padre padre, si la esposa rechaza la maternidad comenzará a llevar con desidia la esponsalidad, asunto que, evidentemente no afecta sólo a ella sino al marido, pues «no hay carga más pesada que la mujer li-

---

[45] No sin acierto compara, pues, TOMÁS DE AQUINO la razón al varón y la voluntad a la mujer, pues la intencionalidad de esas potencias trasluce algo de las manifestaciones personales de esos dos *tipos* humanos. En efecto, la intencionalidad de la razón, que es de *semejanza*, procede dentro de sí (*intra se*), activando así a la voluntad, para ser luego estimulado a pensar por ella (es la mujer quien engendra un nuevo hombre), mientras que la intencionalidad de la voluntad, que es de *alteridad* (*extra se*), al ser activada por lo otro que ella (el varón fecunda a la mujer), tiende desde ella a lo que no es ella, y sólo así crece como mujer, no sólo corpórea sino también espiritualmente, pues no puede realizarse si no es dando amor a los demás.

La precedente comparación de TOMÁS DE AQUINO queda referida a las *potencias* espirituales (inteligencia y voluntad). Otras, como la que sigue, se ciñe más a la *corporeidad*: «fenomenológicamente se advierte que el varón al darse *sale de sí mismo*. Saliendo *de él* se entrega a la mujer y se queda *en ella*. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo *en ella*. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor», CASTILLA, B., «En torno a la díada trascendental», en *Anuario Filosófico*, XXIX (1996), 2, 412.

[46] El siguiente ejemplo puede ser aleccionador al respecto. Una noble y rica dama romana quiso casar con un honrado hidalgo venido a menos, pero que guardaba grandeza de alma. Como los familiares de ella receleban del casamiento a causa de la disparidad de fortunas, ésta les dijo: «De sobra sé, hermanos, que es cierta su pobreza; pero yo más quiero un hombre que necesite riquezas que no riquezas que necesiten un hombre», BOCCACCIO, *Federigo degll Alberighi*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 175.

viana»[47]. Ahora bien, en la culpa está el castigo, pues perder el amor de madre es perder lo mejor[48].

Lo primero de los padres respecto de la nueva persona, fruto de su unión, el hijo, tampoco es *dar* sino *aceptar*. Lo que ambos aceptan es un nuevo *don personal*. El hijo, a su vez, es un nuevo *dar* y *aceptar* respecto de los padres. Ahora bien, si la *persona* del hijo desborda enteramente la acción biológica y psicológica conyugal de los padres, hay que sostener que ambos padres son *aceptar* respecto de otro *Dar* personal superior, un Dar que otorga ese nuevo *don*. A la par, el hijo no se entiende sino como un nuevo *aceptar* y *dar*, desde luego en lo natural respecto de sus padres naturales[49], pero por encima de ellos, y personalmente, respecto de Quien le ha otorgado su ser personal. Como se ve, *los padres sólo pueden ser buenos padres si son buenos hijos*, porque aceptar un nuevo hijo, respecto del cual ellos sólo otorgan la *naturaleza*, es aceptar que también ellos son personalmente hijos respecto de tal Padre. A su vez, el hijo sólo será buen hijo si se parece en esa filiación a sus padres, es decir, no en que se parezca biológicamente a sus progenitores, sino en ser buen hijo de ese Padre respecto del cual tanto él como sus padres son hijos.

Por lo demás, la familia conforma un *hogar*, asunto bien distinto de un *piso*. «Hogar» indica el ámbito de lo entrañable. «Piso» insinúa más bien el lugar físico en el que se coincide, a veces porque no queda más remedio. Un riesgo que corren las parejas jóvenes es la confusión entre ambos términos. En efecto, se preocupan en exceso del piso, su *ubi* y su *status* social, de la construcción y reformas, del mobiliario y los electrodomésticos, de la decoración, etc., y menos de la intimidad personal. Como esto acapara su interés en vez atender al *aceptar*, al *dar* y al *don* (el hijo), aparecen los conflictos de intereses y las separaciones de bienes, de los cuales el que sale ganando es el abogado, el único que no se separa de ningún conyuge que se «divorcia»...

5. ¿INDISOLUBILIDAD CONYUGAL?

«Bien o mal nacido, el más indigno marido excede al mejor galán»[50]. Si la indigna es la esposa (que lo puede ser en mayor medida que

---

[47] CORREAS, G., *op. cit.*, 570.

[48] «Amor de madre, que todo lo otro es aire», *Ibid.*, 80.

[49] En esto hay que estar de acuerdo con el poeta gaucho: «el que sabe ser buen hijo/ a los suyos parece/; y aquel que a su lado crece/ y a su padre no hace honor/, como castigo merece/ de la desdicha el rigor», HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*, ed. cit., 168.

[50] DE ROJAS ZORRILLA, F., *El rey abajo ninguno*, Salamanca, Anaya, 1970, 119.

el esposo), también aventaja ella más a cualquier otra romántica. Cuando esto no se entiende es porque no se sabe, o se olvida, que el matrimonio es –como se ha indicado– amor *personal* a una *persona* como tal persona, no a sus manifestaciones, que pueden estar incluso cuajadas de vicios y defectos. Si el amor no fuera personal, de persona a persona, sino sólo asunto de *deseos sexuales*, o de *emociones*, o de *afectos*, o de *juicios valorativos*, etc., sería pasajero, y pronto o tarde caería en la desilusión[51], pues todos esos elementos se refieren a asuntos temporales, cambiantes, caducos. Si eso fuera así, no sólo el divorcio, sino también las deformaciones sexuales estarían justificadas. Sin duda esas actitudes son una gran injusticia porque evaden cualquier compromiso *personal*. Es más, si el hombre se redujera a estas actividades y no fuera capaz de más, no tendría cabida jamás el verdadero *matrimonio*[52]. Matrimonio es compartir la intimidad a través de la distinción tipológica varón-mujer[53].

En cambio, si el amor es *personal*, dado que la persona no se reduce al tiempo físico, y dado que su irreductible valor es en cierto modo irrestricto, la *indisolubilidad* conyugal, por ejemplo, queda establecida. *Matrimonio* es la unión de cuerpo y espíritu entre varón y mujer de por vida. No hay razón ninguna para disolverlo, porque la riqueza del *núcleo personal* de cada conyuge, pese a las indudables deficiencias presentes en la *naturaleza* y *esencia* humanas, es inagotable, y consecuentemente, siempre se puede conocer y amar más. Además, como la persona no muere (sólo fenece su cuerpo), es explicable por qué tantos viudos/as prefieren no contraer segundas nupcias, pues es claro que el amor a la *persona* fallecida puede seguir vigente, aunque ahora sin comprometer directamente a la *naturaleza* humana.

Como la unión no es sólo *corpórea* sino *espiritual*, esa unión es como la de una *fraternidad adquirida*, donde cabe hablar más de *hermano-hermana* que de *varón-mujer*. Si la persona es un *don*, y si *dar* es

---

[51] Ahí se puede aplicar este poema romántico: «Hojas del árbol caídas/ juguetes del viento son:/ las ilusiones perdidas/ ¡ay! son hojas desprendidas/ del árbol del corazón», ESPRONCEDA, J., de, *El estudiante de Salamanca*, Madrid, Cátedra, 6ª ed., 1980, 64.

[52] Cfr. POLAINO, A., *Familia: locura y sensatez*, Madrid, BAC., 1994; GARCÍA LÓPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad, Pamplona*, Eunsa, 1990; MIRALLES, A., *El matrimonio*, Madrid, Palabra, 1997; SARMIENTO, A., *El matrimonio cristiano*, Pamplona, Eunsa, 1997; SÁNCHEZ MONGE, M., *Antropología y teología del matrimonio y la familia*, Madrid, Atenas, 1979; HÖFFNER, J., *Matrimonio y familia*, Madrid, Rialp, 1962; HERVADA, J., *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, Pamplona, Eunsa, 1975; SARMIENTO, A., – ESCRIVÁ, J., *Ebchiridium Familiae*, Madrid, Rialp, 1992.

[53] El anhelo de THIBON de cara al matrimonio lo formula así: te deseo una mujer con la que puedas dialogar toda la vida. Cfr. *Sobre el amor humano*. Intr. de M. Sigúan, trad. de P. García Noreña, Madrid, Rialp, 2ª ed., 1955.

correlativo de *aceptar*, la indisolubilidad matrimonial se justifica por *la posibilidad de aceptación mientras se viva.* Aunque el rechazo (que posiblemente da lugar a la separación), lo haya promovido una de las dos partes (o las dos), la otra (o las dos) no debe/n renunciar para siempre a *aceptar* y a *ser aceptada*, porque mientras se vive siempre cabe la *esperanza* de volver a aceptar y de volver a ser aceptado[54]. Algo similar ocurre entre padres e hijos y entre hermanos. Aunque alguno de ellos rompa con la familia, y no acepte a los demás como tales, siempre queda la *esperanza* de volver a ser aceptado. Con todo, en ambos casos es claro que, aunque se haya renunciado a la familia, nunca se deja de ser familia. Por tanto, *la esperanza justifica la indisolubilidad.* También por eso, el divorcio ensombrece la esperanza.

Salvando las distancias, algo similar ocurre con los amigos. Aunque la amistad se resquebraje en algún momento, siempre cabe la posibilidad de reanudarla[55]. Y cuando se renueva, se lleva a cabo con la ventaja de que ahora es más fiel. Con todo, el matrimonio vincula más que la amistad, porque enlaza dos intimidades a través de la carne. La riqueza de la comunicación depende de la riqueza de la intimidad compartida. ¿Cómo afianzar ese amor? De modo perecido a como la amistad humana crece cuando va a más, el amor personal sube de nivel y se afianza cuando va a más. ¿Cuándo va a más? Cuando es *elevado.* ¿Cómo elevarlo? Los cónyuges no son capaces de ese encumbramiento, pero Dios sí, si bien lo que sí pueden hacer marido y mujer es «ponerse a tiro» respecto de esa exaltación.

Si el amor es *personal*, dado que una persona es susceptible de ser irrestrictamente amada por sí misma, carece de sentido personal el «amor libre», en el que sólo se quiere o desea *algo de* la persona (su cuerpo), no *la* persona. Lo mismo cabe decir respecto de la *poligamia*[56],

---

[54] Aunque las legislaciones matrimoniales de derecho positivo al uso establezcan normas contrarias a la tesis arriba expuesta, es absolutamente manifiesto que no hay abogado o notario en el mundo que se precie, por prestigioso que sea, que pueda firmar un escrito en el que se diga que mientras se vive una persona no puede volver a ser de nuevo aceptada. La *esperanza* de la *reaceptación* mientras se vive *es la perenne garantía de la indisolubilidad matrimonial.*

[55] Más de un caso se ha visto en que después de haber cortado «relaciones diplomáticas» durante mucho tiempo, y no responder ni siquiera a las felicitaciones navideñas, un buen día uno se encuentra con ese olvidadizo amigo (respecto del cual siempre dejó la puerta de la amistad abierta), y éste le sugiere: «¿me puedes contar aquello que me explicabas hace 25 años?»...

[56] Esa forma de proceder del varón «va contra la dignidad humana, y descoyunta la relación del hijo con el padre. Origina un déficit básico en la educación y un problema educativo irresuelto. Es la gran justificación del matrimonio monogámico», POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Pamplona, Eunsa, col. Astrolabio, 81.

porque –como se dijo– en ella el aceptar del esposo no es *enterizo* sino dividido, no personal por tanto, y lo mismo ocurre con la *poliandría*, por la misma razón, aunque todavía peor, por parte de la esposa. Todos estos son «amores» reductivos, no personales, sino que despersonalizan; contrarios, además, a esa *dignidad* del hombre y de la mujer tan reivindicada, porque en todos ellos uno de los miembros se erige injustamente como superior a los otros. Todos ellos conllevan además un agravante anejo: que el bien de los hijos reclama la unión, *aceptación* y *donación*, irrestricta de los padres[57] entre sí y hacía los hijos.

La índole y el fin de la familia se basan, pues, en el *amor*. Si la *entrega* es *personal* es *entera*, y conlleva, en consecuencia, la entrega del cuerpo en toda su temporalidad, porque éste es una *disposición* de la persona. Si eso es así, la naturaleza del matrimonio es tan duradera como la del cuerpo mismo e irrevocable. A su vez, hay que distinguir entre usar *del* cuerpo y usar *según* el cuerpo. Lo primero es incorrecto, pues usar *del* cuerpo según a uno se le antoje, es una ingerencia injustificable de la *persona* en la índole de *naturaleza humana* que tiene a su disposición, porque no respeta el *modo de ser* de ésta. Lo segundo es correcto, porque es la salvaguarda por parte de la persona del *modo de ser* de la naturaleza humana.

En suma, el *matrimonio* es esa unión personal de mutua *aceptación* y *donación* o entrega amorosa, proyectado al futuro, hasta el fin de la vida, en el que a quien se ama es a la *persona*, por encima de sus cualidades psíquicas, corporales, o incluso pertenencias anejas[58]. Por otra parte, y obviamente, sobre el matrimonio se asienta esa otra comunión más amplia que se establece entre los padres e hijos, entre los hermanos entre sí, los abuelos y los demás miembros de la familia.

6. ¿MACHISMO?, ¿FEMINISMO?

Sólo puede tomar partido por una de las dos alternativas quien atienda en exclusiva a la *naturaleza* o a la *esencia* humana. Pero para quién alcance el *acto de ser personal*, la disyuntiva está de más. En efecto,

---

[57] Se rompe esa unidad cuando el padre prefiere al hijo, relegando al cónyuge, o al revés, cuando la madre prefiere el hijo al marido, POLO, L., *op. cit.* Cfr. asimismo: ISAACS, D., *Dinámica de la comunicación en el matrimonio*, Pamplona, Eunsa 1991; POLAINO, A., –MARTÍNEZ, P., *La comunicación en la pareja*, Madrid, Rialp, 1999.

[58] Cfr. BURKE, C., *Felicidad y entrega en el matrimonio*, Madrid, Rialp, 1990.

en la *naturaleza*, parece dominante el varón; en la *esencia*, en cambio, la mujer. Pero en cuanto personas: sólo Dios sabe.

Si la mujer se vuelca más sobre su *naturaleza* humana para protegerla es porque ésta es inferior a la del varón. Recuérdese: la realidad es distinta y la distinción es *jerárquica*. Con ello en modo alguno se pretende encubrir una especie de *machismo* antropológico, máxime en una época en que tal empeño se considera «políticamente incorrecto» (de ordinario, y paradójicamente, más para los varones que para las mujeres). No es eso encumbrar lo masculino en todo caso, porque si bien la *naturaleza* humana en la mujer es más débil que la del varón, sin embargo, su *esencia* puede ser superior, si ella se empeña. En efecto, más preocupación por parte de la mujer respecto de su *naturaleza* indica más capacidad de activarla; lo cual redunda en la obtención de una *esencia* más activa. Esto se puede comprobar en el ámbito de las *potencias espirituales*, y también aludiendo a la *sindéresis*, de donde éstas nacen, pues este hábito está más vinculado a ellas en el caso de la mujer que en el del varón. Tomemos como ejemplo las virtudes de la voluntad. Cuando la mujer adquiere fortaleza, paciencia, etc., las activa más que el varón. Por el contrario, cuando adquiere los vicios opuestos, le envilecen a ella en mayor medida que al hombre.

No obstante, por encima de la sindéresis la persona humana dispone de otros hábitos innatos superiores: el de los *primeros principios* y la *sabiduría* (atenderemos a ellos en la IVª Parte del Curso). Y por encima de ellos, no se olvide, está la *persona* humana o *acto de ser* personal. Ésos dos hábitos superiores no forman parte de la esencia humana, sino que son personales. Por ello, no se puede decir que en ellos la mujer exceda esencialmente al varón. En el caso de los *primeros principios* más bien parece lo contrario. Éstos guardan más distancia con la sindéresis en el caso del varón que en el de la mujer. Una vertiente elevada de la filosofía, en concreto la *metafísica*, depende de ese hábito. No es pues mera casualidad que esta disciplina la ejerzan mejor los varones y suelan desentenderse más de ella las mujeres[59]. Por cuanto al hábito de *sabiduría* se refiere, su altura hay que vincularla a la altura del ser personal, respecto del cual ese hábito es solidario. En consecuencia, la jerarquía tanto del hábito de sabiduría como del ser personal son distin-

[59] Con todo, no parece definitivo que el varón sea más metafísico que la mujer, porque en el Cielo sobra esta disciplina. Y si sobra, ello indica que el hábito de los primeros principios tiene actualmente un *status* pasajero. Seguramente en la vida futura ese hábito será equivalente a la sindéresis.

tos en cada quién, y dependen de la respuesta personal de cada hombre y mujer a cumplir su propia misión personal asignada por el Creador. Esto es, será más persona (*acto de ser* personal), y consecuentemente se conocerá más como tal persona (*hábito de sabiduría*), quién mejor responda a esa llamada, y ello independientemente de que sea varón o mujer.

Machismo, por tanto, no. Atendamos, pues al feminismo. Es un hecho lamentable que la mujer haya sido relegada en la historia de la humanidad a un segundo plano, olvidadas sus peculiaridades, e incluso a veces, marginada y reducida a esclavitud (no menos penoso ha sido la esclavitud del varón en todas las épocas), seguramente porque en tal historia los valores de apertura, respeto, acogida, ternura, etc., han sido despreciados y sustituidos por los de dominio, prepotencia, imposición, fuerza, etc. También hay que reconocer que el relegar a la mujer a ese segundo plano ha sido fomentado en el pasado por una educación sectárea, por una infravaloración de la mujer en los campos laboral, social, político, económico, etc. Basta leer obras célebres de teatro, novelas, etc., para darse cuenta que hasta el s. XIX era costumbre que el matrimonio de las hijas fuese pactado de antemano por el padre, independientemente de la inclinación de la futura esposa[60], aunque tampoco faltaron desde antaño voces de protesta[61]. Obviamente esta costumbre social, tan arraigada en el pasado, no sólo es injusta sino despersonalizante. Por lo demás, no hay que argumentar mucho a favor de su inconveniencia, pues, por suerte, es un error abolido en la sociedad actual.

De todos es sabido que los tratos injustos a la mujer han sido denunciados, entre otros muchos, por un movimiento que ha venido a llamarse *feminismo*[62]. Sin embargo, no todas las proclamas que engloba el ideario de esta corriente son igualmente justas. Bien es verdad que desde su inicio a mediados del siglo XIX hasta hoy, ha albergado en su seno

---

[60] «¡Qué perezoso el bien/, y el mal, oh, qué diligente!/ ¡Qué mi padre, inadvertido, darme tal marido intente!», DE ROJAS ZORRILLA, F., de., *Entre bobos anda el juego*, Barcelona, Crítica, 1998, 3.

[61] «La autoridad de padre, que es preferida/, imperio tiene en la vida/; pero no en la libertad», CALDERÓN DE LA BARCA, Julia, en *La devoción de la Cruz*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, 571.

[62] El *feminismo* tal como hoy se plantea antropológicamente, y en contra de lo que parece o pretende ser, es en muchos casos una infravaloración de la mujer, porque reivindica para ella papeles que son un abuso personal de su propia femineidad y minan su delicada maternidad. Cfr. sobre este tema: NAVARRO, A. M., *Feminismo, familia, mujer*, Pamplona, Eunsa, 1982.

diversas variantes. Características comunes a todas ellas han sido las denuncias en torno a injusticias y discriminaciones sufridas por la mujer, la reivindicación de la mujer concerniente a la libre disposición de su cuerpo, la igualdad, fundamentalmente laboral y política, con el varón, la abolición de las valoraciones tradicionales sobre la mujer, etc. Muchas de esas denuncias son justas, y por ello atendibles. No obstante, «no es oro todo lo que reluce» en esas críticas, pues históricamente todas estas reivindicaciones han ido de la mano de un ataque directo y sistemático a la *familia*, porque el *antiguo feminismo* suponía injustificadamente que la familia era la causa que «esclavizaba» a la mujer[63]. Es históricamente explicable este error, porque una concepción equivocada acerca del *núcleo personal* conlleva inexorablemente un cúmulo de errores en la interpretación de las *manifestaciones* humanas. Afortunadamente, el *nuevo feminismo* ha abandonado esas viejas posiciones. Saber rectificar es gran cosa, y si se hace bien, de sabios[64].

El peligro actual, más que de machismo o el feminismo reside en el *individualismo*, tanto por parte del varón como de la mujer. Por lo demás, la «igualdad» que proclama este individualismo, si desconoce el *ser personal*, y en buena medida no respeta las ricas distinciones de la *naturaleza* humana, no tiene por qué desplazarse y ser copiada en el ámbito femenino. En efecto, el individualismo es cerrado, un intento de explicar a cada quién sólo desde sí, una autosuficiencia necia no falta de orgullo. En cambio, la persona es *abierta*, *aceptante* y *donante*, pero la aceptación y la donación se modulan de distinto modo en la *naturaleza*

---

[63] Esta mentalidad conlleva no saber qué sea ser «señor», es decir, qué sea gobernar en cualquier ámbito (político, social, religioso, etc.), porque *mandar* es siempre *servir*. De modo que el feminismo, que califica sin fundamento de «esclava» a la mujer en la familia, tenía, derivadamente, una mentalidad deformada (paradójicamente *machista*) acerca de qué sea la política, la sociedad, la religión, etc., pues no concibe esas actividades como *servicio*, sino como ostentación de fuerza, poder, fama, etc.

[64] Sin embargo, en la medida en que en algunos países todavía perduren injusticias contra la mujer, algunas de las anteriores denuncias feministas deben ser atendidas, por ejemplo, las que van desde considerar a la mujer como objeto de placer, hasta cualquier tipo de opresión sobre ella. Conviene atender también a las denuncias referentes a la *igualdad* de oportunidades laborales, políticas, culturales, sociales, económicas, educativas, en el campo de la salud, en lo afectivo, lo ético, e incluso en lo espiritual. Ya hemos indicado que la «igualdad» es un asunto mental, por eso más que de igualdad hay que hablar de distinción en los trabajos, reparto de tareas, etc., pero sin discriminaciones. A la par, conviene ponderar su modulación propia de encarnar lo humano, su espíritu de servicio, en especial para asuntos delicados (enfermos, niños, etc.), su personal ayuda a los demás, su acogida del hombre (precisamente en esta sociedad tan tecnificada y, por ello, deshumanizada), su modo propio de educar a los hijos, su sensibilidad especial, etc.

y *esencia* de la mujer y en las del varón. La persona no es, pues, un *fundamento* aislado[65].

En suma, la mujer es *persona* no menos que el varón, un *aceptar* y un *dar* abiertos, inexplicables sin vinculación personal a personas distintas. Si sus personas son distintas, la *naturaleza* y *esencia* de la mujer tampoco es «igual» a la del varón, porque es una realidad, y las realidades son distintas. Por tanto, lo que hay que intentar es desvelar en mayor medida la peculiar distinción de *naturaleza* y *esencia* de la mujer[66], que indudablemente admitirá más distinciones psíquicas, y de mayor riqueza, que las físicas. En este sentido, son peculiares su específica maternidad[67] y virginidad[68], en las que se manifiesta de modo especial el don de sí por amor.

7. Sobre los hijos

Paternidad y maternidad significan primero *co-aceptar*, y en segundo lugar, *co-dar*. Si la persona es *don* a la par que *co-existencia*, no es que la paternidad sea donación de la vida para el hijo y que la maternidad sea aceptación de la vida para el hijo, sino que ambos *aceptan* al hijo y, consecuentemente, se *dan* a él conjuntamente. Aceptar y dar también es *servir*; por eso acierta quien afirma que el *servicio a la vida* es el co-

---

[65] Las denuncias que son justas deben ser atendidas, siempre y cuando no pierdan de vista que la mujer es una *persona*. Como se verá, *persona* significa *conocer*, *amor*, *libertad*, *apertura en intimidad y en trascendencia*, *filiación*, *ser familiar*, *co-existencia*, etc. Por tanto, una presunta «emancipación» de la mujer entendida de modo que la lleve, por ejemplo, a usar de su cuerpo como le venga en gana, que atente contra la familia, contra la maternidad, contra la apertura a la trascendencia, etc., no es ver a cada mujer como una *persona* sino como una «individua». Es decir, es mera transposición al campo femenino del *individualismo* feroz que puede albergar el varón y que lo aísla, que dicho sea de paso, ha marcado en mayor grado a la modernidad que al denostado medievo.

[66] Cfr. en este sentido, STEIN, E., *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Madrid, Palabra, 1988.

[67] Por ello, los derechos a los que por naturaleza está abierta la mujer (acceso a recursos, seguridad, integridad, seguridad social, etc.), como persona humana que es, se deben hacer extensibles a las madres amas de casa, puesto que tanto como personas como por su delicado trabajo, poseen igual dignidad que las demás, del mismo modo que ocurre en los hombres, sean padres o no. La petición, por tanto, de protección por parte de la justicia a las mujeres en su igualdad de oportunidades laborales, de protección de mujeres jóvenes y niñas ante determinados abusos, etc., no debe suponer una omisión de los derechos de la *madre* y de su trabajo en el hogar.

[68] La *virginidad* también se puede entender como una maternidad afectiva, cultural, espiritual. Repárese en el trabajo de muchas mujeres vírgenes en el campo de la promoción de la mujer, de la salud, de la educación a cualquier nivel, etc.

metido fundamental de la familia. Los padres son *para* el hijo, entre otras cosas porque *es más radical ser hijo que ser padre*, pues la filiación es una nota de la *intimidad personal*; la paternidad lo es de las *manifestaciones*. La intimidad es fuente de las manifestaciones. De ahí que quien es mal hijo acabe siendo mal padre[69]. Por eso, lo peor que les pueda suceder a los padres es perder al hijo[70]. Sólo la supuesta familia que desconoce el infinito valor de una vida humana se retrotrae de la generación, si es que ésta está en su mano, pero ese retraimiento, por lo demás ordinariamente egoísta, no deja de ser ciego respecto del *ser personal*[71].

Ya se ha indicado que lo que los padres dan es la *vida natural*, no la *vida personal* de la nueva persona que viene al mundo. En rigor, la *persona* del hijo no la dan, sino que más bien la *aceptan*. Lo primero en el hombre no es nunca *dar* sino *aceptar*, y eso se ve también en la paternidad-maternidad. Lo primero respecto de la persona del hijo por parte de los padres no es otorgarle el *ser personal*, puesto que eso no está en manos de los padres, sino en aceptarlo como quien es. Lo segundo por parte de los padres es ir descubriendo progresivamente ese ser personal, y correlativamente, ir amándolo y educándolo en orden a esa dirección. Si los padres no confieren el *ser personal*, sino que únicamente otorgan su viabilidad *natural* al otorgarle un cuerpo humano vivo, ¿en manos de quién está ese *ser*? No conviene dejar sin respuesta esta cuestión, a menos que uno desee verse a sí mismo como una incógnita irresoluble a nivel *personal*, pues en ese caso sólo se conformaría con su sentido biológico o *natural*, o a lo sumo con un sentido *esencial* (ético, profesional, cultural, etc.). Además, si se concibe a sí mismo como un sin sentido personal, también verá así a los demás[72].

---

[69] Recuérdese: «La que es mala hija es mala casada», FERNÁN CABALLERO, *La familia de Alvareda*, Barcelona, Caralt, 1976, 48.

[70] Ilustrémoslo literariamente: «Ver morir a un hijo es horroroso, indudablemente, pero perderlo sin saber qué ha sido de él, pensar que no se volverá a saber de él nunca, que esa pobre criatura, tan débil, tan preciosa, que se apretaba contra el corazón con tanto cariño, sufre tal vez, que os está acaso llamando sin poder socorrerle... eso sobrepasa todo cuanto pueda imaginarse; ninguna expresión humana sabría describirlo», ECRCKMANN-CHATRIAN, *La ladrona de niños*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 31.

[71] También es miope si el asunto se ve exclusivamente de tejas para abajo, porque «quien hijo cría, oro cría», CORREAS, G., *op. cit.*, 683.

[72] Ahora bien, si los demás carecen de sentido personal último para alguien, y éste tiene poder sobre ellos ¿qué impide tomarlos como objetos de *uso* e incluso de *abuso*? Detrás del abuso de las personas siempre se esconde la tiranía (feudalismo, absolutismo, totalitarismo, dictadura, nazismo, etc.) «El abuso de la grandeza viene cuando en ella la clemencia se divorcia del poder», SHAKESPEARE, W., Bruto, en *Julio César*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 181.

Está de moda atacar la *vida* humana no nacida o a punto de perderse por una supuesta «calidad» de la misma[73]. Por eso se regula la natalidad y se cometen impunemente millones de abortos, se legaliza la eutanasia, etc.; y todo ello reivindicando la «dignidad» de vida. Tal tesis en *economía* es una pura falsedad, porque la mayor fuente de riquezas (como se verá en el Capítulo 12) son las *personas*. En *ética* tal proceder es un puro egoísmo homicida. ¿Y qué decir de ese problema en *antropología*? Que ese crimen destruye más a las personas que lo cometen que a las que lo sufren, pues a los abortados se les priva sólo de su *vida natural*, no de la *personal*, mientras que los abortistas intentan suicidar su propia *vida personal* al cometer ese acto, pues matar a alguien implica que uno se concibe a sí como *no coexistente* respecto de aquella persona, es decir, un no *aceptar ser quien se es* respecto de aquella persona distinta a quien se mata su cuerpo; es no saberse *co-persona* o *co-existencia* con ella (en este caso, co-persona con la persona del abortado). Y eso, evidentemente, es la pérdida del carácter *personal* propio. Ahora bien, es obvio que perder la *vida natural* es inferior a perder el *sentido personal*. Vale más una vida que cualquier acción humana sobre ella. Por eso sólo son lícitas las acciones sobre la vida humana que la favorezcan, que la mejoren[74]. Y asimismo, vale más una vida humana que cualquier otra realidad natural y cultural existente en el universo, pues todas ellas están en función de la vida humana y no al revés.

También está de moda hacer alusión a los «derechos reproductivos», entendidos éstos en el sentido de hacer uso de la capacidad sexual según el libre albedrío, teniendo éste poco de *libre* (sólo lo liberal –otros lo llaman *libertinaje*–, esclavitud de las pasiones en el fondo), y poco de *albedrío* (porque el que se deja llevar por esos derroteros frecuentemente «pierde la cabeza», la razón, el albedrío). Además, en rigor tales presuntos derechos no son ordinariamente reproducitivos, sino «abortivos», «contraceptivos», «esterilizantes», etc., y en cualquier caso viciosos (lujuria, egoísmo...). Si somos consecuentes con lo expuesto, los derechos

---

[73] Es más importante la *vida* que la *calidad* de la misma, porque ésta se asienta sobre aquélla y no a la inversa, al igual que sólo se nos ocurre mejorar las condiciones de la propia vivienda si disponemos de ella. ¿A quién se le ocurre pensar que puesto que quiere vivir con muebles más confortables tiene que prescindir de la casa?

[74] Cualquier manipulación artificial de cualquier vida humana que pueda poner en peligro su viabilidad (ej. la fecundación *in vitro*) es ilícita, puesto que *la vida humana posee una dignidad superior a cualquier manipulación artificial sobre ella.* La vida es más que los actos que de ella derivan y que las acciones que la atacan, pues estos métodos son menos valiosos que ella misma, y por eso, no es lícito atentar con ellos contra la vida o manipularla.

reproductivos sólo admiten justificación siempre y cuando no entren en contradicción con el *amor personal* que implica la *aceptación* y *donación* personal *enteras*, abiertos por tanto a la transmisión *natural* de la vida humana dentro de la *familia*[75], pues sólo existe verdadera aceptación y donación personales si éstas son, a su vez, aceptación y donación respecto de la mayor aceptación y donación posibles para ellas, esto es, si no prescinden del *don personal* por excelencia: el *hijo*. Por eso el *fin* del matrimonio es el hijo, y todo lo demás es segundo respecto de éste.

Es tradicional admitir que el *fin del matrimonio* es doble: a) la *procreación*, y b) el *amor y ayuda mutua* entre los esposos[76]. Ahora bien, si el amar personal es *aceptar* y no cabe aceptar sin *dar* y viceversa, conviene añadir –como se ha indicado– que no cabe *aceptar* ni *dar* sin *don*. Del mismo modo que no cabe regalar y aceptar el regalar si no hay un regalo, aunque sea un libro por ejemplo, tampoco cabe *aceptar* y *dar personales* sin abrirse a un *don personal*. Eso es el *hijo*: un don personal. Se comprende así que abrirse al hijo sea el *primer fin* del matrimonio, porque sin la apertura a él el *dar* y el *aceptar* entre esposos no son tales, o sea, no son personales. Si el amor de los esposos es *personal* estarán abiertos al *don* por excelencia: el hijo. Bien entendido, que este fin no se reduce a engendrar, sino que comprende la *generación*, la *crianza* y la *educación*. En efecto, la educación, por ejemplo, es otra generación, pues consiste en ayudar a nacer la vida afectiva, la intelectual, la ética...

---

[75] *Las relaciones sexuales no abiertas a la procreación son contrarias al amor personal*, porque implican una reducción donante de su amor, un egoísmo por tanto, porque hay algo en esa relación que se guarda, que no se entrega: la natural apertura a la paternidad responsable. Comportan asimismo una reducción en la comprensión del amor, porque la felicidad en ellas se centra en el acopio exclusivo del placer. Además, si atentan contra la vida, son más antinaturales para la mujer que para el varón, porque el fruto de la concepción, del que ella se quiere olvidar, permanece en, y coexiste con, ella.

[76] En torno a la finalidad del matrimonio chocan la concepción clásica, defendida por autores como San AGUSTÍN o TOMÁS DE AQUINO, que mantiene que el fin principal es la *procreación*, con la contemporánea, protagonizada principalmente por la *fenomenología*, con autores como SCHELER, HILDEBRAND, etc., que mira más a las personas que se unen, siendo el *amor* entre ellas el fin primario del matrimonio, Cfr. ILLANES, J. L., «Amor conyugal y finalismo matrimonial (metafísica y fenomenología en la consideración del matrimonio)», *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona, Eunsa, 1980, 471-480. La respuesta al conflicto, tras señalar que no son escindibles un fin de otro, debe sentar que no cabe amor personal esponsal sin apertura a la paternidad o maternidad., es decir, que «el padre y la madre *son-para* el hijo, no al revés», GONZÁLEZ-UMERES, L., «Ayudar a crecer», *Anuario Filosófico*, XXIX, (1996), 2, 696; ARJONILLO, R., *Sobre el amor conyugal y los fines del matrimonio*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; GONZÁLEZ SÁEZ, M., *Sexualidad y finalidad en la perspectiva del hombre máquina*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

del educando. Por ello, el hijo es, en todo periodo de su vida, ese *don personal* que refuerza e incrementa el *dar* y el *aceptar* de los esposos, es decir, el *amor*. Si el fin de los padres es el hijo, una gran pena de los padres es no poder tener hijos, y otra no pequeña es que el hijo deje mucho que desear como hijo (no en cuanto a deficiencias físicas o psíquicas, sino en cuanto a morales y personales, es decir, filiales).

Los padres lo son en función del hijo. De modo que *la filiación es superior realmente a la paternidad*. Con todo, existe una filiación superior a la que guardan los hijos respecto de sus padres: la que guarda cada quién (también cada padre) respecto de Aquél de quien todos son *personalmente* hijos[77]. Por eso, la filiación que cada quién como persona mantiene con su Origen personal es superior a la que mantiene cada hijo natural respecto de sus padres naturales[78]. Una última cuestión, cuando un hombre capta que es hijo, intuye que caben multiplicidad de hijos. Más aún, que es muy bueno que no exista un solo hijo humano, porque ninguno agota la filiación. Si ese descubrimiento lo lleva a su paternidad, advertirá que es mejor tener varios hijos, entre otras cosas, porque «quien tiene un hijo solo, hácele tonto»[79]. Esto último pertenece ya al campo de la educación, una noble dama que sin pedir honra para sí honra a quienes educa[80].

8. La educación

Tras la familia, que es la primera, la educación es la *segunda manifestación* humana en orden de prioridad, de importancia. Y como la familia, la educación es condición de posibilidad de las demás manifestaciones humanas: ética, sociedad, lenguaje, trabajo, etc. En efecto, sin educación no cabe ninguna de estas otras vertientes manifestativas hu-

---

[77] La *paternidad espiritual* también está en función de los hijos espirituales. Y asimismo la unión entre los que pertenecen a unos determinados vínculos sobrenaturales está en función de que se acepten más hijos, más vocaciones. Si no hay unidad no hay vocaciones, pero el fin no es la unidad, sino las vocaciones, sencillamente porque las vocaciones redoblan la unidad.

[78] Por eso, «siempre el provecho común de la Religión Cristiana importó más que los hijos», Guillén de Castro, J., *Las mocedades del Cid*, Madrid, Taurus, 1988, 141. Correlativamente, siempre el provecho común de la religión (lease *filiación*) importó más que los padres.

[79] Correas, G., *op. cit.*, 700.

[80] «Pintó la docta academia/ al galardón, una dama/ rica, y las espaldas vueltas; dando a entender, que en haciendo/ el beneficio, es discreta/ acción olvidarse dél», Calderón de la Barca, D. Manuel, *La dama duende*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, 445.

manas. Por eso, las autoridades de un país que intentan controlar de múltiples modos tanto la familia como la educación, saben lo que buscan: disolver la vinculación humana.

De entre el *dar*, el *aceptar* y *el don*, que caracterizan al amor personal humano, lo primero de una persona humana respecto de las demás, es –como se ha indicado– *aceptar*. La educación es, en primer término, una manifestación de esa aceptación, pues si no se acepta no se da. La *educación* consiste en engendrar espiritualmente la vida humana generada biológicamente[81]. La generación, crianza y educación van, por tanto, ligadas; una continúa a la otra; mejor, una dualiza la otra. La generación está en función de la educación. La educación es superior a la generación biológica, porque implica a la mejora de la *esencia* humana, y es claro que ésta es superior a la *naturaleza* humana, que es dada por generación. Por eso también es más difícil. En efecto, es más fácil tener un hijo que criarlo y educarlo durante tantos años... Todas estas actividades constituyen además la primera función *social* de la familia. Por su parte, la *educación personal* se puede describir como *aceptar a cada quién como quién es y como está llamado a ser*, y correlativamente en *dar a cada quién lo pertinente para que siga su propio camino personal*. Esta educación, por tanto, es *personal* y es superior a la educación *esencial* y a la generación *natural*. En cambio, si no se conoce a cada quién personalmente, o se da a todos *lo mismo*, la educación no sólo es impersonal, sino también injusta. Y «aquel que niega lo que es justo/ lo malo aprueba ya y se hace injusto»[82]. La educación paterna tiene el reto de ver, por tanto, a cada hijo como un *proyecto personal distinto*, y educarlo *esencialmente* en consecuencia.

La educación consiste en dar a cada quién aquello que le ayude a personalizar su *esencia*, es decir, a encaminar su humanidad hacia su propio fin personal –después de haberlo conocido en cierto modo y aceptado todo lo que se puede–; a *personalizar sus potencias*, y a madurar su *naturaleza* en ese sentido. Como no hay dos personas iguales, lo nuclear de la educación *es intuir quien es cada quién y para qué ha sido creado*, es decir, cuál es su *vocación* y *destino*, y ayudarle en consecuencia. *Educar*, a nivel de *naturaleza humana*, es correlativo de *aprender*, que no es otra cosa que actualizar potencialidades personalizándolas. La fami-

---

[81] Cfr. ALTAREJOS, F., *Educación y felicidad, Pamplona*, Eunsa, 1986; MELENDO, T., *Educación, familia, trabajo*, México, Loma Editorial, 1995; YARCE, J., *La familia y la educación*, Caracas, Aise, 1978.

[82] DE ERCILLA, A., *La Araucana*, canto XX, 30, Madrid, Cátedra, 1993, 571.

lia, los padres, los dos, tienen esa responsabilidad natural inalienable[83]. Es la familia la primera escuela –en el tiempo y en importancia– en los sentimientos, es decir, de la *afectividad*. Por lo demás, lo que se aprende en la infancia, es más permanente[84]. También es la primera escuela de la *imaginación*[85]. Y, posteriormente, también de *conocimientos*[86], tanto objetivos (verdades necesarias y contingentes) como personales (verdades libres). Más tarde, de *virtudes*[87] humanas y sociales. Por último, la *integración* de los precedentes logros, asunto que conforma la *personalidad*[88] de cada quién. En suma, «a la hija muda su madre la entiende»[89], la educa y le ayuda a descubrir su intimidad personal.

Los padres son educadores por ser padres. En la primera etapa de la vida de los hijos, cualquier otra persona será educador si colabora en esa tarea de los padres y bajo su consentimiento. Cuando el hijo pueda ser autosuficiente, la educación correrá más de su cuenta, si bien la ayuda e influencia que reciba de otros educadores la tendrá mientras viva (porque siempre se es *co-existencia*), y mientras tanto, puede seguir aprendiendo de sus padres, si ello es posible, en especial de los temas nucleares de la existencia humana.

Querer educar es bueno, pero no suficiente. Se requiere *saber* educar. Querer aprender es muy bueno, pero es mejor *saber* aprender. Se aprende en orden a una dirección[90]. Si esa finalidad no falta, aunque el

---

[83] La educación nace en la familia... Se educa mejor cuando el amor mutuo de los padres crece y la unidad de los esposos aumenta... La educación se realiza mejor en familia. La normalidad afectiva, clave para la vida del hombre, se hace ahí... Los padres se educan para educar a los hijos... La educación es obra de los dos. Es tarea conjunta y complementaria. ¿En qué se cifra esa complementariedad?, ¿cuál es, por ejemplo, la misión del padre? Enseñar a jugar al hijo. Y en el juego, a ganar y a perder serenamente. ¿Y la de la madre? La de acoger, ser el lugar seguro, el refugio próximo para el hijo. Ayuda, pues, a educar los sentimientos de seguridad, confianza, consuelo. Cfr. POLO, L., *op. cit.*, 24 ss.

[84] «Lo que se aprende en la cuna, siempre dura», CORREAS, G., *op. cit.*, 467.

[85] La *imaginación* en los niños está especialmente vinculada a la afectividad. Hay que enseñar a *asociar* imágenes; a tener una imaginación simbólica; a manejarse en asuntos geométicos o de álgebra.

[86] Un hombre debe aprender pronto la *verdad*. «Quien no haya visto nunca la verdad sólo creerá en el convencionalismo y en el nominalismo, también en la sofística. La verdad es lo primero que disciplina», *Ibid*, n. 2.

[87] Sin *verdad* no hay *disciplina* ni personal ni social. Pero sin disciplina no hay *moral*. *Ibid.*, n. 4.

[88] Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, Madrid, Rialp, 1989.

[89] FERNÁN CABALLERO, *La familia de Alvareda*, Barcelona, Caralt, 1976, 87.

[90] He aquí la dirección: «Hay hombres que de su ciencia/ tienen la cabeza llena/; hay sabios de todas menas/, mas digo, sin ser muy ducho/: es mejor que aprender mucho/ el aprender cosas buenas», HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*, ed. cit., 197.

aprender sea amargura, el fruto será dulzura[91]. Respecto de los niños, quién mejor puede saber educar son los padres, pues son los que más pueden conocer *personalmente* a sus hijos. A la par, *saber* educar es bueno, pero se requiere también *querer* hacerlo. Dado que ese querer se refiere a la persona, el protagonismo lo tienen de nuevo los padres, porque la familia es el ámbito natural en el que el querer es enterizo. Si la clave del educar es *aceptar*, el fin de la educación no puede ser sino la *persona*, porque aceptar lo es respecto de personas. Por tanto, el fin de la educación no estiba principalmente en otras variantes como pueden ser el incremento cultural de la sociedad, la eficacia técnica y productiva[92], la mejora del nivel de vida social, etc., porque cada persona es superior a la sociedad, a la cultura, a la técnica, economía, etc.

La primera institución, por lo demás *natural*, que tiene encomendada la educación integral de la *persona* es la *familia*. Ello es así –salvo casos patológicos– por motivos de *amor*, pues los mejores amigos, los que más aman a los hijos, son los padres; por *conocimiento* de los mismos; y hasta por motivos de *tiempo*, pues los padres conviven (o deberían hacerlo) más tiempo con ellos, en todas sus facetas, y más que los distintos educadores escolares. Todo ello repercute en beneficio de la propia educación escolar, pues ésta mejora en la medida en que mejora la familia o, visto como norma negativa, nunca podrá alcanzar su fin la educación escolar si no lo alcanza la familia. La primera escuela es la familia, y no sólo temporalmente, sino en orden de importancia. Por eso el colegio no debe ser sino una prolongación de la familia. Y sólo en la medida en que lo es, es eficaz. El colegio (o la institución escolar que haga sus veces) es dual respecto de la familia, y es mejor colegio no cuanto más inglés o matemáticas enseñe..., sino cuanto más se dualice con cada familia. La familia es *raíz* y *fin* del colegio. El colegio es *por* y *para* las familias, no a la inversa.

De lo anterior se deduce que la educación escolar no debe sustituir a la familiar, sino reforzarla y potenciarla. Por ello, en manos de los padres está el derecho de crear *asociaciones educativas* (guarderías, escuelas, colegios, institutos, centros de formación profesional, etc.) que refuercen e incrementen la orientación educativa que ellos llevan a cabo con

---

[91] Cfr. CORREAS, G., *op. cit.*, 254.

[92] La eficacia, el medir las acciones sólo por los resultados no pocas veces es manifestación de soberbia, pues «la soberbia humana se paga mucho con las demostraciones de rendimiento», *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., I Parte, n. 266, 38.

sus hijos. Y como la familia es la base de la sociedad[93], y por ello del *Estado*, labor de éste es *subsidiar* las iniciativas de esas *instituciones intermedias* en aquellos cometidos donde no llegue la iniciativa privada. En consecuencia, si *mandar es servir*, el fin primario del Estado es el servicio a la familia, y el secundario, el servicio a la educación. Cuando un Estado subordina la familia y la educación a sus leyes positivas e intereses de gobierno, y no se subordina él a la familia y a la educación y a sus «leyes» naturales, está de más, porque esa actitud es injustificable (algo así como intentar basar una pirámide por el vértice).

La cumbre de la educación institucionalizada es la *universidad*[94]. Tampoco es misión del Estado crear universidades, sino secundariamente, pues su labor primaria es subsidiar la iniciativa universitaria privada. La universidad no se reduce a la educación sino que la desborda. Lo que la describe es la búsqueda de la *verdad* al nivel más elevado accesible al saber humano. El fin propio de una universidad no es enseñar a los alumnos o servir a la sociedad (asunto loable), sino servir a la *verdad*. El ahondar cada vez más en la verdad no se logra sólo por *análisis* de las diversas especialidades, sino reuniendo, es decir, con la *síntesis*. Por ello una universidad sin *interdisciplinariedad*, es decir, en la que sus diversas especialidades no estén aunadas por las *humanidades* (en el fondo por la *filosofía*, que es la única que las puede aunar y ordenar), es «pluridiversidad», no *universidad*. Si la clave de la economía es la *empresa*, y la de la sociedad es la *familia* (no la política o el Estado), de la de la *educación* es la *universidad*. Esas son las tres bases de lo *social*. Y lo que esas tres tienen en común es la *unidad*, aunque ésta debe ser más estrecha en la familia.

Sin esas tres bases la sociedad se tambalea. Sin embargo, no se tambalea por igual si se daña una u otra de esas bases. La superior es la familia; en segundo lugar, la universidad, porque tras la familia lo más importante es la educación, y la cumbre de la educación es la universidad; en tercer lugar, la empresa, porque ésta se debe subordinar, por este orden, a la familia y a la universidad. En efecto, no están las tres en el

---

[93] Cfr. MARTÍN LÓPEZ, E., *Familia y sociedad*, Madrid, Rialp, 1999.

[94] *Universidad* es la comunidad de investigadores cuyo fin específico es *incrementar en cada área el saber superior*. Ese fin sólo lo pueden lograr un grupo de sus componentes: el formado por los *profesores*. Los otros componentes, a saber, *los que gobiernan*, los *alumnos*, y las *instituciones de servicios*, deben estar en función de los profesores para que se logre el fin. Cfr. POLO, L., *El profesor universitario*, Piura, Universidad de Piura, 1994; «Universidad y sociedad», en *Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad*, Pamplona, Eunsa, 1993, 187-196; *La institución universitaria*, pro manuscripto, 1991.

mismo plano. La familia es la garantía de las demás, y a ella se debe subordinar la universidad y la empresa. A su vez, la universidad es superior a la empresa, sencillamente porque el *saber* es superior al *hacer* y a la producción, y el primero debe dirigir y orientar al segundo. Por eso la empresa se debe subordinar a la universidad, no al revés. Por la razón que precede es muy bueno que una universidad cuente con una *asociación de amigos* (empresarios, trabajadores, profesionales, etc.), y de *antiguos alumnos*, que aporten recursos para el florecimiento de la universidad que busque la verdad. Y todavía es mejor que una universidad cuente con un *instituto de estudios sobre la familia* que forme a las familias y a los formadores familiares en todo el mundo. ¿Se da eso de hecho hoy en día? En alguna institución, sí; en la mayor parte, no. De manera que se puede decir aquello de «discurrí por todas las más célebres Universidades sin poder descubrirla (sabiduría), que aunque muchos son sabios en latín, suelen ser grandes necios en romance»[95] (al perecer, el latín hoy lo representan las especializaciones, y el romance la filosofía).

9. Educar y aprender

Educar es *aceptar* y, correlativamente, *dar*. Si el educar es personal, el *aceptar* es personal y el dar es *darse*. Si el que educa no acepta a cada una de las personas a quienes educa como quienes son, distintas, en rigor, no educa personalmente. A su vez, sólo tiene sentido educar si se es aceptado como una persona distinta e irrepetible. Así, un buen profesor es el que es irreemplazable. A la par, es inútil que un profesor dé mucho en una clase en la que, por lo que sea, se le acepte poco. Ya se ha reiterado que donde no se acepta sobra el dar. Para el alumno que no aprovecha la oportunidad de aceptar a quien se le entrega y lo que se le da, no pocas veces su mejor maestro es el tiempo, porque éste termina matando a todos sus malos estudiantes (coloquialmente suele decirse que la vida ya suspende bastante). Con todo, si bien antaño el sentido común admitía que «quien escucha y no aprende, será fuerza que no hable»[96], actualmente los expertos en no escuchar parecen los más dados a opinar...

---

[95] Gracián, B., *El Criticón*, ed. cit., 359. Por eso, también vale en no pocos caso aquello de «hablé con muchos tenidos por sabios, mas entre muchos doctores no hallé un docto», *Ibid.*, 360.

[96] Calderón de la Barca, P., *La devoción de la Cruz*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, 594.

Se aprende si se acepta. Si el que aprende no acepta a la persona que educa, podrá aprender ciertas nociones, pero, en rigor, no aprende *personalmente*, es decir, no se alcanza a conocer progresivamente como persona. De los buenos profesores se aprende más personalmente que del contenido de sus materias. A la vez, sólo tiene sentido aprender si se es aceptado. Por ello los mejores alumnos son los que se saben más aceptados personalmente por los profesores, y viceversa. En consecuencia, lo primero en la educación tampoco es *dar* sino *aceptar*. Aceptar es estar cada vez más abierto personalmente, es decir, estar abierto *co-existencial*, *libre*, *cognoscitiva* y *amorosamente*.

La educación personal favorece la *elevación* personal. Si bien *crecer* como *hombre* está en nuestras manos, sin embargo, ser elevado como *persona* no está en manos de cada quién. ¿A quién corresponde esta labor tan personal? Ya se ha dicho que quien eleva es Dios. Por eso, en rigor, Dios es quien más educa; al único que se le puede llamar Maestro. En consecuencia, quien más aprende *personalmente* es quien está más abierto a Dios. En segundo lugar, aprende más quien más abierto está a los demás, pues no hay realidad superior a la personal. También por ello, «quien no aprende en cabeza ajena hará aprender a los demás en la suya propia»[97]. En tercer lugar, aprende más quien más abierto está al mundo, porque el hombre también coexiste con él.

El futuro de la sociedad, de la humanidad, se juega con el futuro de la *educación*. Eso es así hasta económicamente, pues los países con menos renta per cápita son aquellos en que las instituciones intermedias y el Estado dedican menos recursos a la enseñanza y, consecuentemente, los países que tienen un porcentaje más elevado de analfabetismo e ignorancia en todos los órdenes, también en el religioso. También por eso, aquellos Estados que han promovido una educación institucionalizada atea o laicista son los más despersonalizados. Como la ética y el trabajo son manifestaciones en la *esencia* humana de la previa comprensión *personal* propia, tales países son los que más disfunciones laborales y sociales albergan. No se olvide que el peor enemigo del hombre es siempre la *ignorancia*, y la peor ignorancia es la *personal*. Uno sólo se sabe tal persona distinta si acepta el saber personal que Dios le revela, pues sólo Dios es quien nos enseña cuál es nuestro ser personal.

En este Capítulo es oportuno añadir que el futuro de la educación pasa por el corazón de la *familia*. ¿Cómo debe ser la educación? Si la educación es un *dar* correlativo de un *aceptar*, se debe educar en la *res-*

[97] CHAUCER, G., *Cuentos de Canterbury*, Cuento del bulero, Estella, Salvat, 1986, 99.

ponsabilidad. De modo parejo a como un buen empresario es el que sabe ofrecer lo que verdaderamente vale la pena ser ofrecido, es decir, lo que posibilita crecer en *virtudes sociales*, el buen educador es el que sabe ofrecer lo que vale la pena ser ofrecido y según las necesidades del educando, a saber, lo que le permita desarrollar las *virtudes personales*. A su vez, el mejor aprendizaje del discente lleva a educar al docente, porque a través de lo que se le enseña capta más que lo enseñado. Por el contrario, de modo parejo a como un empresario que se acostumbra a ofrecer superficialidades (preservativos, por ejemplo), aunque gane mucho dinero es un mediocre, el profesor que se habitúa a dar temas triviales, se vuelve adocenado. De manera similar, el alumno que suele pedir (aprobados generales, por ejemplo) sin ofrecer nada a cambio es ramplón[98].

Si educar y aprender son *aceptar*, y aceptar es *amar*, educar y aprender son manifestaciones del *amar* personal. Quien más ama es quien más educa. Quien no ame, por favor, que no eduque. Como el amar arrastra al *comprender*, quien más ama a las personas es el que mejor las *conoce*. Las conoce como las personas irrepetibles que son. Quien más ama es quien más *intuye* la persona que es cada quién, es decir, qué proyecto es cada quién como persona. Por eso quien más educa ayuda a descubrir el *sentido de la vida* de cada quién y a encauzar esfuerzos en orden a la consecución del fin propio de cada persona. Por tanto, no educan, en rigor, las instituciones políticas, enseñanzas estatales o privadas, etc., que no facilitan el descubrimiento del *sentido personal* de cada uno, y derivadamente, no educan, en rigor, las instituciones del tipo que sean que desprecian el valor de la *vida humana* en cualquiera de sus momentos, subordinando ésta a cualquier ideología (sea cívica o terrorrista), programa tecnológico, cultural, etc.

Sólo quien ama educa respetando la *libertad*. No impone normas o plasma ideas en los demás; no se dedica a uniformar a la gente, sino que educa según *propuestas*; ofrece de modo *libre*; habla en términos condicionales del tipo «si quieres mejorar (...)», o a modo de preguntas: «¿te parece que esto es suficiente para ti?, ¿qué te mueve cuando buscas esto?, ¿seguro que es lo mejor para ti y para los demás?, ¿tú que harías en tal caso?, ¿Tu serías capaz de hacer mejor eso que criticas?, ¿te conformas con eso? (...)». En rigor, quien así actúa sigue el modelo de una *antropo-*

[98] La tesis de la correlación entre el aceptar y el dar es válida en todos los ámbitos. Por ejemplo, en el de los hijos respecto de los padres, en el del universitario respecto de la Facultad, en el del trabajador respecto de la empresa, en el de los países subdesarrollados respecto de los pujantes y de éstos respecto de aquéllos, etc.

logía para inconformes. Por mucho que ame una persona humana a otra distinta, no puede amar, conocer, aceptar, dar, educar, etc., completamente a tal persona como ésta puede ser amada, conocida, aceptada... ¿Quién podrá amar, conocer, aceptar... infinitamente a cada persona? Se ofrece, si *libremente* se acepta, la respuesta: Dios.

* * *

Con esto queda suficientemente expuesto lo referente a la *naturaleza* humana y a los distintos modos de encarnarla: *mujer-varón.* En la medida de lo posible se ha intentado dar razón de la *vida recibida.* También nos hemos adentrado a desvelar la *esencia* humana, es decir, la *vida añadida*, o sea, la progresiva activación de la *esencia* humana por parte de cada *persona.* En efecto, esto se ha abordado al explicar las nociones de *hábito* y de *virtud*, al aludir a la *sindéresis*, y al atender a los distintos modos de activar la esencia humana por parte de la *mujer* o del *varón.* Asimismo, al atender a la *familia* y a la *educación.* Con este tema, y por encima de las descripciones que los precedentes Capítulos nos han dado del hombre, hay que decir que éste es susceptible de las siguientes: «ser familiar», «ser educable». Y por encima de ellas, «hijo».

Con todo, para explicar el desarrollo de la inteligencia, voluntad y sindéresis (que conforman la *esencia* humana), es pertinente atender a algunas *manifestaciones* humanas de primera magnitud que son segundas respecto de la familia y de la educación, pues éstas son el fruto de la activación de aquéllas. Por tanto, en la Parte III del Curso se atiende a cuatro básicas de ellas: la *ética*, la *sociedad*, el *lenguaje* y el *trabajo*, pero no para quedarse en ellas, sino para notar que éstas suponen la activación de la *esencia* humana por parte de la *persona* y, por tanto, nos encaminan en la búsqueda del *acto de ser personal.*

PARTE III
MANIFESTACIONES HUMANAS

Capítulo 9

ÉTICA Y PERSONA

Pasemos en esta Parte III del Curso a profundizar en el estudio de la *esencia* humana. Esencia denota *perfección.* Está constituida –como se ha indicado– por la *inteligencia*, la *voluntad*, pero no en estado nativo, sino ya desarrolladas con *hábitos* y *virtudes* (perfecciones intrínsecas de esas potencias), y asimismo por la *sindéresis*, que es nativamente un *hábito* (perfección, por tanto), al que la persona puede dotar de mayor activación. Se puede considerar a la sindéresis como la cima de la esencia humana de la que la inteligencia y voluntad son laderas. Algunos la entienden como la capacidad natural para juzgar rectamente, es decir, un saber dirimir de modo natural acerca de nuestros pensamientos y quereres.

Esas perfecciones (también los vicios en las potencias superiores y la falta de sindéresis) las *manifestamos* en todo lo que realizamos. Pero en la ejecución de nuestras acciones hay unas instancias que son superiores a otras. Seguiremos en la exposición de las más representativas un orden descendente, de más a menos: *ética*, *sociedad*, *lenguaje* y *trabajo*, dedicando a cada una de ellas un Tema de este apartado. Este modo de proceder se justifica porque la manifestación esencial más alta es condición de posibilidad de las demás, es decir, sólo se entiende bien lo menor si se dualiza con lo superior. La ética es la más alta de ellas. Pasemos a su estudio y a ver su engarce con la persona humana. En este Tema se debe dar razón de que el hombre es un ser *ethicus.*

1. Sobre la existencia de la ética

Tras pasear por las playas de la *naturaleza* humana, en esta parte debemos adentrarnos en la selva de la *esencia* humana, sabiendo que tam-

poco ésta es el centro del suelo humano, en cuya cumbre se encuentra la *persona*. De esa cima procede el relieve de las mesetas *esenciales*, y de éstas, la calidad y cambios en las llanuras del litoral de la *naturaleza* humana.

La persona *es libertad*. La ética es *manifestación* de la libertad. La ética es de la *esencia*, no del *acto de ser*; es *predicamental*, no *trascendental*. Sin la libertad la ética es imposible. La libertad personal abre la *actividad práctica* humana a la *ética*. La ética es el juego de la libertad personal con la naturaleza y esencia humanas y a través de ellas con la totalidad de lo real y de lo irreal. De ahí que negar la libertad conlleve negar implícitamente la ética. A su vez, desconocer la libertad personal conlleva no dotar de sentido suficiente a las acciones humanas. En la apertura que posibilita la libertad personal la naturaleza del hombre mejora o empeora. Sin ello, no cabría ética. Mejorar o empeorar algo de sí indica que la *persona* puede sacar partido de aquello que tiene a su disposición, y que, en consecuencia, ella es superior, a la par que es *irreductible* a eso. Al mejorar la *naturaleza* y *esencia* humanas, cada persona imprime en ellas unos matices peculiares que manifiestan en parte el ser personal e irreductible que ella es. Lo que más desarrolla la persona es la *esencia* humana, y es en ésta donde más se trasluce la personalidad de cada quién.

Por ello, con el estudio de la *ética* podemos notar, aunque parcialmente, la *irreductibilidad* de cada persona. Si la persona humana es irreductible, entonces estará necesariamente por encima de la *especie* humana, es decir, de lo humano de los hombres. Si lo está, podrá modificar su *humanidad*. Esto es, la persona es capaz no sólo de abrir su humanidad, sino de garantizarla cada vez más abierta. O si se quiere, si cada hombre es irreductible a la *humanidad*, es capaz de ser cada vez más hombre, más mujer, más humano. Sólo desarrolla su naturaleza y esencia (*ética*) quien la trata como naturaleza y esencia *de* la persona y *para* la persona. La naturaleza y esencia humanas crecen cuando son desarrolladas por lo superior a ellas, la *persona*, y de cara a las *demás personas*. En efecto, crecen cuando en el trato con las demás personas no perdemos de vista que son *personas* y que también nosotros lo somos. ¿Y si no se crece humanamente? Entonces se pierde el tiempo[1], se pierden las capacidades

[1] La *ética* consiste en «ejercer el tiempo de la vida sin gasto», POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, ed. cit., 111. «Todos los modos de emplear el tiempo implican gasto, excepto crecer. Si alguien crece como hombre, entonces no pierde el tiempo», *Ibid.*, 112. Cfr. también: SISÓN, A., *La virtud. Síntesis de tiempo y eternidad*, Pamplona, Eunsa, 1992.

de la naturaleza y las virtualidades de la esencia humana, y se pierde uno mismo. Primero, se pierde el tiempo, porque crecer no es sólo ahorrar tiempo sino ganarlo cada vez más. Segundo, se pierden las capacidades de la naturaleza y esencia humanas, porque éstas quedan inéditas, o famélicas, es decir, no se saca de ellas el partido que puede sacarse en orden a su fin. Se pierde, en fin, uno mismo, porque de la pérdida y estancamiento en su naturaleza y esencia el responsable es cada quién.

La naturaleza y esencia humanas están diseñadas para actuar, siendo la omisión corrosiva para ellas: «como al bien ocupado no hay virtud que le falte, al ocioso no hay vicio que no le acompañe. Es la ociosidad campo franco de perdición, arado con que se siembran malos pensamientos, semilla de cizaña, escardadera que entresaca las buenas costumbres, hoz que siega las buenas obras, trillo que trilla las honras, carro que acarrea maldades y silo en que se recogen todos los vicios»[2]. Perder culpablemente la cosecha en el campo de la naturaleza y esencia humanas es responsable y, por ello, *personal*. Esa culpa personal recae sobre la persona que actúa u omite la actuación. Por eso uno puede juzgarse a sí por sus obras, y, sobre todo, por la falta de ellas. En esta tesitura es uno el que se pierde. Para no perderse: crecer en *humanidad*; en esto consiste precisamente la *ética*.

Con todo, cabe preguntar si es el hombre un ser ético. La cuestión es hoy actual, y lo es desde hace tiempo, porque ya en el siglo XIX fue puesta en duda no sólo la índole de la ética, sino inclusive su existencia. Como se recordará, para Nietzsche, por ejemplo, la ética no es nada natural del hombre sino un invento, algo artificial creado por los débiles para atemorizar a los fuertes y evitar que éstos opriman a aquéllos. Para otros, en cambio, el peor de los males humanos es, precisamente, la falta de ética, porque ésta no sólo perjudica a los demás, sino que acarrea el propio daño[3]. A lo primero que hay que hacer frente, por tanto, es a aquellas doctrinas de la filosofía moderna y contemporánea que *niegan la existencia de la ética*. La crítica de estas teorías no es difícil, pues *no se puede negar la ética sin suponerla*. En efecto, defender que «la ética tradicional no es buena, que no tiene valor, que hay que abolirla, etc.», ya es una valoración, y por tanto, una *ética*. Decir que todo comportamiento es relativo (*relativismo ético*) ya es una valoración, esto es, una *ética*[4].

---

[2] ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 305.

[3] «En el futuro recordad que cuantos males se hacen en el mundo recaen inevitablemente sobre el que los practica», DICKENS, Ch., *David Copperfield*, ed. cit., 487.

[4] Quien mantiene esa tesis, de ser coherente con lo que ella declara, debería aceptar que ésta formulación es, asimismo, relativa.

En el caso del pensador de Rockën, por ejemplo, sostener que la moral juedocristiana carece de valor, que es gregaria, implica ya una valoración previa acerca del bien y del mal, y consecuentemente, haber aceptado un modelo de ética. Como es claro, esa actitud es afín a admitir prejuicios, pues se opina que algo tiene valor o carece de él sin haberlo juzgado *rectamente* tras un paciente estudio acorde con la naturaleza humana. Sin embargo, tal actitud –de ordinario precipitada, y por ello poco lúcida– se establece sin motivo como la única válida, pues se acepta un patrón valorativo sin cuestionar temáticamente el valor del propio modelo. Por eso, la nueva ética que así se propone carece de justificación. Como se ve, no sólo es una ética reductiva, endeble, sin base objetiva, sino también sin capacidad de autocrítica. Es claro que las actuaciones conforme a tal paradigma perjudicarán a la *naturaleza* y *esencia* humanas, a las propias y a las de los demás. Tal actitud comporta todavía un daño superior, pues afecta a la *persona* que actúa. Que eso es así es manifiesto incluso para el autor aludido, pues él mismo declara que no se puede despreciar (*ética*) si uno mismo no se acepta (*antropología*) como el que desprecia, esto es, como una persona orgullosa, ofensiva, humillante.

Negar la ética implica decir también que el comportamiento humano es meramente *positivo* o *empírico*. Se trata del *positivismo ético*. Esta opinión desconoce que el hombre es un *sistema abierto*, es decir, que ninguna de las alternativas de actuación a las que está abierto es necesaria, que ninguna de ellas determina al hombre, y que el decidirse por una u otra, de un modo u otro, es libre, y por tanto, responsable, ético. Además, el positivismo es ciego ante la *virtud*, porque no se da cuenta que cualquier acción externa repercute en un mejoramiento o empobrecimiento interno. El hombre recibe el daño o provecho de sus propias acciones. La ética no es un asunto de reglas, leyes, preceptos extrínsecos, etc., a seguir mecánicamente, y que cumplirlos o dejarlos de cumplir dejen a uno indiferente. El positivismo ético parece estar más pendiente de lo vigente en la sociedad (también del qué dirán o de los llamados respetos humanos[5]), que de mejorar por dentro. La respuesta a esa actitud es clásica: «a nadie le pese que le digan ruin, pésele de serlo»[6].

---

[5] Si «respetos humanos» indica vergüenza para hacer el bien, esa expresión es contradictoria. Más bien habría que hablar de respetos *deshumanizantes*, porque quien se avergüenza de practicar la virtud se despersonaliza.

[6] CORREAS, G., *op. cit.*, 28.

Por lo demás, los que niegan o atacan la ética no suelen ser modelos de actuación, pues en cada uno sus teorías se confirman en su vida. Se puede conocer, aunque en parte, a cada quien por sus obras (cual el autor, tal la obra). De entre esos tales hay además algunos que prescinden de rectificar. Discutir con ellos es una lamentable pérdida de tiempo. Su actitud parece inmadura, poco cultivada, pues es propio del vulgo juzgar las cosas tal como a se le antojan, no tal como son; una actitud de gente que hace lo que le apetece, no lo que conviene para crecer en humanidad. ¿Es eso naturalidad, espontaneidad, o no es más bien una actitud impersonal? Lo ordinario, sin embargo, no es una crítica tan radical a la ética como la de quienes la niegan, o de los que defienden el *relativismo* o el *positivismo* ético, sino una crítica a alguna de sus bases. Los errores teóricos en esta materia (los prácticos lamentablemente los cometemos todos diariamente), como en el caso del conocer, también se dan por defecto. Estos reduccionismos hacen girar el peso de toda la ética sobre uno de sus componentes o partes integrantes. Para poder rebatirlos necesitamos saber qué sea la ética y cuáles sus bases[7].

Con todo, lo que interesa directamente a la *antropología* no es conocer el modo de actuar humano, ni siquiera qué sea la ética o cuáles sus bases, sino el estudio del *engarce de la ética con la persona*, porque ello nos permite conocer en cierto modo a la persona. De otro modo: el que se actúe o no éticamente comporta mayor o menor conocimiento, respectivamente, de la persona humana que actúa. Formulemos la tesis de modo negativo: *al que no actúa éticamente le es muy difícil conocerse como persona*. En efecto, no se es ético cuando se usa *de* la naturaleza o esencia humanas, o sea, no se usa *según* su propio modo de ser, sino *de* ella como a uno se le antoja. Al actuar de ese modo, uno le pide a su naturaleza o esencia (o a parte de ellas) que le dé a uno una felicidad personal, es decir, que satisfaga a la persona. No obstante, es claro que la naturaleza y esencia humanas no pueden otorgar la felicidad personal, puesto que ellas no son persona. De otra manera: el que pretende sacar de su naturaleza o esencia un partido que éstas no le pueden dar se obceca en ellas, y como no consigue lo que pretende, se desespera a la par que quebranta su dotación. Además, al centrar en exceso la atención en

[7] Cfr. POLO, L., *Ética: una versión moderna de temas clásicos*, ed. cit.; SPAEMANN, R., *Ética, cuestiones fundamentales*, Pamplona, Eunsa, 1995; GÓMEZ PÉREZ, R., *Problemas morales de la existencia humana*, Madrid, Magisterio Español, 1980; PELAEZ, A., *Ética, profesión y virtud*, Madrid, Rialp, 1991.

ellas, se olvida de sí como persona. Es decir, ha decaído del nivel cognoscitivo apto para alcanzarse como quién es.

Pese al objetivo que perseguimos, atenderemos primero a la índole de la ética y a sus bases, para pasar luego a ver la persona como condición de posibilidad y fin de la ética. En esta Lección no se pretende, por tanto, saber qué sea la ética como saber, ni menos aún hacer ética práctica, entre otras cosas porque esto queda referido a actuaciones concretas, asunto que conlleva un doble agravante: a) que eso molesta a quien lo explica, y b) que irrita asimismo a quien lo escucha. En efecto, decir que tal o cual modo de actuar son incorrectos puede herir a las personas que así actúan, y molesta también a los que denuncian esos comportamientos inmorales. Además, nadie está curado en salud, porque aunque «es un deber de todos los hombres predicar paciencia a cuantos se retuercen bajo el peso de la desdicha;... ninguno tiene virtud ni entereza para mantenerse tan moralizador cuando esa misma desdicha pesa sobre él»[8]. Pero si se encuentra a alguien que tiene paciencia en la adversidad, y que incluso la predica a los que no están tan duchos en ella a pesar de sus mitigados contratiempos, no se le deje ir; es, sin duda, un buen hombre.

Lo que se busca, pues, en este Capítulo es, mas bien, *el engarce entre cualquier comportamiento humano y la persona que actúa*, para notar que a través del sello o impronta peculiar que el artista plasma en sus obras, estamos en cada caso ante una persona distinta. ¿Por qué comenzar por la ética como manifestación humana y no por la sociedad, el lenguaje, el trabajo, etc., pues también esas otras realidades muestran, a través del trato, del habla, de la labor, etc., que cada persona es distinta, peculiar? Porque *la ética es la primera y más alta de todas esas actividades prácticas, y la que mueve, dirige y ordena las demás.* Es decir, entre las actuaciones humanas, la ética es la superior y condición de posibilidad del resto. También por eso en cada caso la ética manifestará mejor que esas otras tareas ante qué persona distinta estamos. Volvemos, pues, a la jerarquía, en este caso de la *esencia* humana. En efecto, la *ética* es raíz de la *sociedad* (Tema 10), porque la sociedad no es la mera coincidencia, proximidad simultánea o agregación de los hombres, sino la convivencia mejor o peor entre ellos, y eso es ético; A la par, la sociedad posibilita del *lenguaje* (Tema 11); éste es la condición de posibilidad del *trabajo* (Tema 12). Por eso seguiremos este orden en los temas que siguen.

---

[8] SHAKESPEARE, W., *Mucho ruido y pocas nueces*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 50.

2. ¿Qué es la ética?

Ética es la actuación libre de la persona humana en cuanto que *conduce* su vida. Esa acción redunda en la *esencia* humana en un perfeccionamiento, a través de *hábitos* y *virtudes*, o en un empobrecimiento, a través de los vicios. Como es la libertad personal la que irrumpe en la inteligencia y voluntad humanas, el perfeccionamiento implica apertura cada vez mayor en ellas. El empeoramiento, lo contrario. La vida humana nos la han dado, pero no hecha. El hacerla conlleva una tarea. Pues bien, la ética es ese tomar la vida humana como *tarea*. Tarea indica esfuerzo. No es ético, pues, el pasivo, el perezoso, el que no saca partido de su vida, el que, en lenguaje aristotélico, se queda en potencia y no se actualiza, el que es como el hombre dormido.

Tarea implica asimismo meta, *fin*. No se «trabaja» la vida por trabajarla, sino por un fin: la *felicidad*. La tarea de la vida sin tener como fin la felicidad sería absurda. El *motor* de la ética es, por tanto, la *felicidad*. La felicidad es el *fin último* de cualquier actuación. Para alcanzar ese fin se requieren unos medios, porque, obviamente, el fin no está conseguido inicialmente. ¿Cuáles son esos medios? Si la felicidad es el *bien último*, los medios no pueden ser sino *bienes mediales*, que precisamente por ello lo son en orden al fin. Serán más o menos bienes en la medida en que nos acerquen o aparten más del fin. Ahora bien, para acceder a esos medios los tenemos que conocer y, al conocerlos, nuestra *inteligencia* forma *normas* de actuación. Éstas iluminan el camino que acerca progresivamente al fin o nos desvía de él. A la par, no basta con conocer los medios, sino que hay que adaptarse a ellos, seguirlos, y eso requiere la adhesión de nuestra *voluntad* a ellos. Al conformarse con bienes cada vez mayores la voluntad adquiere *virtudes* que fortalecen su tendencia en orden al fin, pues sin éstas la felicidad sería inalcanzable. De ahí el papel central de las bases de la ética que son los *bienes*, las *normas* y las *virtudes*.

Por eso, el que al actuar sólo busca bienes externos, máxime si son posesiones prácticas, o pasarlo bien (sociedad del *bienestar*[9]), busca sólo *bienes* con poca entidad, y como conocerlos es sencillo, forma en su inteligencia *normas* con poca luz y que poco impulsan a actuar. A la par,

[9] La llamada «sociedad del bienestar» es una contradicción *in terminis*. En efecto, el «bienestar» no conforma una sociedad, sino que la disuelve, porque cada uno tiende a preocuparse en exceso de su propia comodidad, que es un aislante de los demás, pasando los demás a un segundo o último plano. Con esa mentalidad la fuerza de cohesión social es mínima. Lo que hace sociedad no es el «bien *estar*» sino el «*ser* bueno».

como al conseguirlos, la voluntad, lejos de saciarse, ni siquiera crece con *virtudes*, lo que se alcanza es justo lo contrario de lo que se busca, pues con ese modo de actuar uno se castiga a la infelicidad. Otro tanto se puede decir, aunque por otros motivos, del que sólo se ciñe a las *normas* de poco calado o a virtudes poco activadas.

Vista desde la antropología, la ética es el modo de conducirse del hombre; el estudio del crecimiento del hombre como hombre; el modo según el cual lo *personal* se manifiesta en lo *natural* y *esencial* dotándoles de perfección o deshumanizándolos. La ética se puede describir desde este punto de vista como la *vida añadida* con que cada *persona* dota a la *vida natural recibida* y a su *esencia* humana. La persona es libertad, decíamos. Cuando se ocupa de su esencia y naturaleza, la persona las liberaliza. Por eso «la ética es la ciencia que considera al hombre como sistema libre»[10]. Sólo la persona humana desarrolla su naturaleza y esencia, su humanidad, siempre abierta a crecimiento irrestricto. Por eso, *no cabe ética al margen de antropología* (personal se entiende, no cultural, racional, etc.). A la par, la ética que se *obra* depende de la persona que se *es*.

Suele describirse la ética como «la parte de la filosofía que estudia la moralidad del obrar humano», esto es, el estudio de los actos humanos en cuanto que son buenos o malos. Ahora bien, no se ve en esta habitual descripción qué lugar ocupa la ética entre las disciplinas filosóficas, y si son sólo los actos humanos lo que estudia la ética; tampoco se atiende a su engarce con la persona. En cuanto a lo primero, se suele decir que la ética es una «filosofía segunda», que no es tan alta como la *metafísica* («filosofía primera») porque sus temas no son tan elevados como los de aquélla. Por lo que a lo segundo se refiere, a lo largo de la historia de la filosofía se vinculan los actos éticos o sólo a *bienes*, o sólo a *normas* o sólo a *virtudes*; se la reduce o sólo a la búsqueda de algún bien real, o sólo a su conocimiento, o sólo a la inclinación de voluntad hacia el bien. En lo referente a lo tercero, y es la denuncia clave de K. Wojtyla en su libro *Persona y acción*[11], no se vincula la *acción* humana con la *persona*.

A lo primero hay que responder afirmativa pero matizadamente. Hay que afirmar que la ética es inferior a la metafísica, y que no cabe fundamentar la ética si se prescinde de la metafísica. La *metafísica* estudia los actos de ser reales extramentales que son el fundamento de toda la realidad (el ser divino, el ser de la criatura cósmica y la dependencia de ésta respecto

[10] POLO, L., *op. cit.*, 1994, 109.

[11] Seguramente, la clave de *Persona y acción*, obra central del autor, estriba en ver a la persona como *correlato dinámico* (no estático como en la tradición) de la acción.

de aquél). Sin la orientación de la metafísica la ética se queda sin norte, pues si actúa al margen o prescindiendo de esos principios su actuación carece de fundamentación. Pero la ética también depende, y más estrechamente, de una disciplina que es superior a ella y a la metafísica, a saber, la *antropología*. En efecto, no se puede saber acerca del sentido del actuar humano (*ética*) sin saber en cierto modo de la persona humana que se es (*antropología*). Conocer qué persona se es, es el saber más alto; un saber más elevado que la *metafísica* que estudia el fundamento de lo real extramental y que el resto de las ciencias teóricas y prácticas. Saber acerca de la ética deriva, pues, de ese saber antropológico, pues si se desconoce la persona humana, se ignora cómo ésta debe actuar. Y tanto es eso así que no hay ética sin hombre bueno, porque, al decir de Aristóteles, la ética no está en los libros, sino en el hombre ético (como la antropología se hace en primera persona). Con esto se encauza el engarce de la ética con los actos de ser extramentales (metafísica) y con el acto de ser personal (antropología). Éstas son, y por ese orden, las disciplinas más altas de la filosofía[12].

La ética es ese saber humano, vivido, acerca del hombre que hace referencia a la *acción humana* en tanto que en ésta se entretejen los *bienes* reales, las *normas* presentadas por el conocimiento y las *virtudes* de la voluntad. Como ese saber a ese nivel no es sólo teórico sino ínsito en la propia vida del hombre, la ética es la *personalización* de la naturaleza y esencia humanas. En la apertura del *acto de ser* personal humano a la propia *esencia* humana engarza la *ética*. Esta apertura se llama tradicionalmente *sindéresis*. Por ella nos abrimos a nuestras potencias superiores (inteligencia y voluntad) y a nuestra naturaleza corpórea humana. Sin esa apertura nativa no cabría, pues, ni la activación de la inteligencia ni la de la voluntad ni el cuidado de la corporeidad humana. Con las potencias humanas superiores e inferiores nos abrimos a las demás personas, a la *sociedad*. Por eso, *la ética es previa y condición de posibilidad de lo social* (por ello se debe tratar primero en esta Lección la ética y en la siguiente la sociedad)[13].

---

[12] La persona humana dispone de tres hábitos innatos superiores a la razón, que ya han sido mencionados en este Curso, pero que se exponen sucintamente (de menos a más cognoscitivos) a continuación: a) la *sindéresis*, que conoce la naturaleza y esencia humanas y que permite formar la *ética*; b) el *hábito de los primeros principios* que advierte los primeros principios o actos de ser reales extramentales y que conforma la *metafísica*; c) el *hábito de sabiduría*, que accede al acto de ser personal y posibilita la *antropología*.

[13] La sindéresis descubre el *derecho natural*; la inteligencia conforma el *derecho positivo*. El primero justifica el segundo. La sociedad se basa en ambos, pero por orden: primero el natural, segundo el positivo. El positivo no debe conculcar el natural como lo social no puede atentar contra la ética.

3. Diversos enfoques históricos parciales de la ética

Al parecer la ética cuenta actualmente con escasos amigos, y por si esta carencia fuera poca, de entre los que afirman serlo, hay pluralidad de pareceres sobre la fundamentación de esta disciplina. En efecto, muchas son las críticas a esta parte de la filosofía. Para algunos ni es ni puede ser un saber riguroso como las matemáticas, la física, la lógica o las ciencias positivas. Desde ese punto de vista, se la ve bastante «relativa». Esa tesis relativista suele admitir también que caben «muchas» éticas y no una única y unitaria disciplina ética que sea universalmente válida. Esa apreciación se ejemplifica a veces con el *multiculturalismo*: como hay tanta disparidad de culturas –se dice– y cada una de ellas admite diversos modos de valorar, no parece haber un criterio ético unitario para valorar las acciones humanas... Y como la *tolerancia* es un valor en alza, se acepta sin mayor examen que no podemos declarar de ningún modo que una ética sea superior a otra. Otras veces esa tesis se apoya en que la ética versa sobre lo libre y, en consecuencia, como no versa sobre lo necesario, no se le podrán poner reglas fijas.

Para los que defienden la tesis precedente, la *metafísica* sería lo primero y la *ética* lo segundo, porque la metafísica trata del *ser* necesario y le ética del *obrar* contingente. «El obrar –nos dirían– sigue al ser». La rectificación de esa tesis dice así: el ser humano no es el ser que estudia la metafísica, sino superior a él, porque no es ningún *fundamento necesario*, sino un ser *libre*. Y como el obrar humano es incomprensible sin el ser humano, la ética no es directamente segunda respecto de la metafísica sino respecto de algo superior a ella: la *antropología*. El actuar humano es libre porque el ser humano es libre. Pero el actuar humano se debe subordinar también a la realidad necesaria: puesto que Dios y el cosmos existen de modo necesario.

Desde luego que lo libre es superior a lo necesario, pero eso es la libertad *personal* humana (antropología), no la libertad en las acciones humanas (ética). Estamos, pues, ante un saber superior a aquellos que intentan desentrañar la realidad física en cualquier campo (ciencias), y también más alto que aquellos que intentan averiguar las propiedades de las ideas pensadas y sus conexiones (lógica), pero que es, a la par, inferior a esos otros dos saberes aludidos, necesario uno (metafísica) y otro libre (antropología). La libertad personal humana (tema de la antropología) debe abrirse campo a través de la naturaleza y esencia humanas (tema de la ética). Si bien la *naturaleza* humana (*vida recibida*) es común a todos los hombres y tiene unos patrones de crecimiento bastante

determinados, la *esencia* humana (*vida añadida*) nace de la persona y la personaliza cada quién de un modo distinto. De modo que si bien la ética nace de la libertad personal, tiene que jugar con cierta *necesidad* propia de la *naturaleza* humana, y cierta *potencialidad* propia de la *esencia* humana. Como tanto la naturaleza como la esencia humanas no crecen al azar sino que siguen unos patrones, caben reglas o normas objetivas de moralidad.

Por otra parte, para quienes defienden la existencia de algún criterio ético objetivo, no pocas veces ese mismo convencimiento les lleva al enfrentamiento directo con otras personas o pueblos que defienden la misma norma de conducta pero por un interés contrario (ej. en la guerra de Irak, los irakíes apelando a Dios llamaban al pueblo a la guerra santa, y los americanos también respaldaban en Dios su invasión de aquél país). Obviamente, en esos casos una de las dos posiciones debe ser errónea, aunque también lo pueden ser las dos. El acierto o el error de esas conductas se puede esclarecer, pues la naturaleza y esencia humanas pueden ser conocidas por nosotros, y también se puede aclarar su modo adecuado de proceder, es decir, su deber ser. En consecuencia, cabe teoría ética, distinta de la metafísica. Kant o Wittgenstein, por ejemplo, no aceptaron este punto, pues para ellos lo ético está más allá de la *teoría* sin que la teoría asista a lo ético[14]. La verdad es que no es así, pues la ética no es del ámbito de los *postulados* y de la *fe fiducial* kantiana (sin contenido) ni del ámbito de lo *místico* wittgensteniano. La ética es del ámbito de las *manifestaciones* humanas, y es cognoscible.

Precisamente por ser de ese ámbito es por lo que no es *trascendental*, es decir, no pertenece a la intimidad *personal*. La ética es del ámbito de la *esencia humana*, no del *acto de ser personal*. La ética es posible porque la *persona* humana se abre *libremente* a su *naturaleza* y *esencia* para el perfeccionamiento de éstas. Y se abre a ellas activándolas, perfeccionándolas, prescribiendo que las potencias superiores del alma (*inteligencia* y *voluntad*) actúen según su modo de ser, y de manera que sólo actuando del mejor modo posible adecuado a su índole se acerquen a la felicidad. En este sentido la ética es sumamente seria[15], tal vez más que la metafísica, porque con ésta nos jugamos el sentido de nuestra vida,

---

[14] Recuérdese al respecto la frase del Prólogo a la *Crítica de la razón pura* kantiana: «tuve que poner límites a la razón para dar paso a la fe», Prefacio a la 2ª ed. de 1887, final. O la del *Tractatus* wittgensteniano: «Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental», Prop. 6.421.

[15] Cfr. DEL BARCO, J.L., «La seriedad de la ética», en *Anuario Filosófico*, XXIX (1996) 2, 387-395.

con aquella, en cambio, no directamente. Con todo, es seria sólo para quien la ve como una exigencia todavía no enteramente incorporada a su vida, mientras que para quien la vive cotidianamente es sumamente *alegre*, pues ¿cómo van a ser tristes las virtudes[16]? En suma, la ética se puede «decir», porque se puede «conocer», pero además de decirla hay que «hacerla», porque, como menta el refrán popular, de lo dicho al hecho hay mucho trecho. Si bien conviene añadir que hay que hacer lo que se *debe*, y que se debe hacer lo que es bueno (ético), y en orden a lo muy bueno (antropológico), no a lo que gusta.

Todos los reduccionismos en ética prescinden en mayor o menor grado del *acto de ser* personal humano, su *ser* íntimo, pero a este olvido añaden otros, pues por aferrarse de ordinario a una de las tres bases integrantes de la ética –*bienes*, *normas* y *virtudes*–, o a un aspecto de esas partes (los bienes útiles, las consecuencias de los actos, los motivos, las circunstancias, los valores, etc.), excluyen las otras. Las polarizaciones más marcadas (las de libro) giran en torno a una de esas facetas, pero lo frecuente (lo que es ordinario en la calle, en nuestras vidas), es encontrarnos con que esos asuntos se presentan nivelados en todas las personas. Así, por ejemplo, uno que busque sólo *bienes* placenteros (se autoprohíbe, por tanto, bienes más altos) tiene la mirada poco clara, es decir, poca lucidez en las *normas* de su inteligencia, pues para conseguir esos bienes se emplea poco la razón; y a la par, es débil de voluntad, es decir, carece de *virtudes*, pues adherirse a esos bienes es tan sencillo que a ese tipo de vida se le suele llamar precisamente *vida fácil*. Y a la inversa, quien tiende a adherirse a *bienes* altos debe formar en su razón grandes ideales, *normas*, alcanzables sólo a largo plazo; por ello, las *virtudes* que adquiere en su voluntad son más fuertes y constantes. Pasemos ahora a revisar esas teorías éticas que se polarizan exclusivamente en una de las bases de la ética.

4. Reducir la ética a los bienes

Sin tener en cuenta las *normas* de la inteligencia que empujan a actuar de un modo u otro, y sin tener en cuenta las *virtudes* de la voluntad que refuerzan nuestra adhesión a los bienes mejores, la ética que sólo se

[16] En la profesión académica universitaria, por ejemplo, es tan fácil encontrar una afectada seriedad como difícil de entender, porque, en teoría, quienes están más formados y son más virtuosos, deberían estar más cerca de la felicidad y, por tanto, mucho más alegres. Ya decía Sta. Teresa de Jesús que un santo triste es un triste santo.

ciñe a los *bienes* conlleva usualmente también graves restricciones: el prescindir de los bienes más altos (por lo menos el fin último) y la carencia de perfeccionamiento intrínseco del hombre (virtudes), precisamente por adaptarse a los bienes más bajos. Atenerse a los bienes más fáciles de conseguir está al alcance de cualquier fortuna. Precisamente por esa facilidad es por lo que no se mejora por dentro, porque nadie es prudente y virtuoso sin esfuerzo. En efecto, mejoramos internamente a raíz de nuestras acciones por los *hábitos de la razón práctica*, en rigor, por la *prudencia*, y por las *virtudes de la voluntad*. Si disponemos de la prudencia, las *normas* de actuación que ella impera son más acertadas. Si disponemos de virtudes, los bienes a los que nos adherimos son mejores y nuestra adhesión a ellos es más fuerte.

En cambio, dejarse llevar por el placer oscurece la mirada de la razón práctica, es decir, nos vuelve imprudentes, porque «el placer y la venganza tienen oídos más sordos que los áspides a la voz de toda discusión leal»[17]. Y nos vuelve también flojos, cobardes, porque «la abundancia y la paz (entiéndase bienestar) engendran los cobardes»[18]. Es la forma de vida propia del *hedonismo*. Con todo, la ética de Epicuro, iniciador de esta corriente, al parecer no era tan *light* como la que defiende parte de nuestra sociedad en este punto, pues aquél autor admitía por bienes placenteros no sólo los sensibles, sino también algunos otros como la paz y armonía del alma. Por el contrario, nuestra época está saturada de bienes placenteros sensibles. En efecto, la loca carrera o afán desmedido de poseer comodidades, satisfacer los gustos, buscar el placer a cualquier costo (especialmente el derivado del sexo, drogas, etc., que son los más intensos), está a la orden del día y extendido en todas las capas sociales de la mayor parte de los países (aunque mucho más en los desarrollados económicamente del hemisferio Norte).

El bien placentero es el más fácil de lograr, pero también el más pasajero y el que más aparta de la consecución de los bienes más altos, puesto que aquéllos son los más arduos de alcanzar y no se logran sin constancia. De ordinario se comprueba esto último en que el que más se deja llevar por el placer sensible es el que menos piensa, sobre todo en el sentido de su propia vida. Se queja interior y exteriormente ante la ausencia de cualquier comodidad a la que se cree con derecho. Le resulta incomprensible todo aquello que contraría su vida placentera:

---

[17] SHAKESPEARE, W., Héctor, en *Troilo y Cressida*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 314.

[18] Id., Imogena, en *Cimbelino*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 885.

cualquier cambio de planes, el dolor, la enfermedad y, en especial, la muerte. Si incluso se considera cristiano, busca un cristianismo sin cruz en el día a día. Si no lo es, tiende más admirar a Venus que a Marte o a cualquier otro ídolo. Consecuentemente, tiene miedo, auténtico pavor, al dolor y a la agonía final, y la sola sospecha de que exista vida *post mortem* le pone malo.

Cabría replicar a la tesis precedente que alude al conocer, diciendo que nuestra sociedad es más avanzada en lo que a los saberes se refiere. Sin embargo, conviene responder a esa argumentación, que saber mucho acerca de ciencias positivas, tecnología, etc., no es todavía pisar los terrenos de los saberes cumbre, los de la persona y esencia humana, por ejemplo. Por eso, es compatible alcanzar el dominio en aquellas áreas y no ser ético. No obstante, *los más altos saberes no se alcanzan sin ser ético.* Ahora bien, la *felicidad* y la *ignorancia* acerca de la persona que se es son inaunables. Por eso, la *tristeza* actual en tantos ámbitos de la sociedad es la denuncia práctica de que el modelo de vida que se lleva es inhumano. A esa situación se suma algo peor todavía: la mirada *pesimista* ante el futuro de los que se dejan llevar por ese estilo de vida. Si «la esperanza... es el consuelo de los afligidos y puerto donde se ferran»[19], quien mira con incertidumbre el futuro deja enfermar su esperanza. Como el hombre es un ser de proyectos, quedarse sin ellos es tener una vida mortecina.

El pesimismo deriva de la falta de *espezanza.* Falta esperanza cuando la mirada hacia el futuro es apagada. Y lo es cuando se sospecha que, puesto que con el placer ahora no se logra ser feliz, si se sigue por esos derroteros, se acabará «en las mismas» y, en consecuencia, jamás se logrará la dicha. Además, con el paso del tiempo las fuerzas corporales decaen, se agostan y los achaques menudean. En suma, «amores, por un placer mil dolores»[20]. Esas dolencias atañen, ciertamente, al cuerpo (en caso de duda, pregúntese al que sufre enfermedades venéreas), y, desde luego, más al alma, porque «a sí mismo se roba el que se consume en un dolor sin provecho»[21]. Obviamente, el no poder dotar de sentido a esas dolencias mina el sentido de la vida hasta el punto de clamar: «detenedme la vida, que parece/ que de luchar con el dolor se cansa»[22]. Y es que poco vive quien mal vive, pues aunque su vida dure muchos años, esa forma de vida está escasamente viva.

---

[19] ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, II, ed. cit., 219.

[20] Cfr. CORREAS, G., *op. cit.*, 81.

[21] SHAKESPEARE, W., Dux, en *Otelo, el moro de Venecia*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 371.

[22] HARTZENBUSCH, J.E., *Los amantes de Teruel*, ed. Iranzo, C., Madrid, Cátedra, 1981, 158.

El placer mira al presente. Quien se deja llevar por él se hastía del pasado, porque el placer pasa enseguida[23], cansa, y al devenir pasado da tristeza[24]. A su vez, quien busca satisfacciones placenteras inmediatas desconfía del futuro. Pero la felicidad humana, más que en el pasado y en el presente está en el futuro, porque –recuérdese– el hombre más que ser, *será*. Sin embargo, es claro que en el futuro no está el placer. El placer es el *mini-ser* del instante. Si un hombre se mide a sí mismo en función de su vida placentera malbarata su ser por una miniatura de ser; pone su ideal en una especie de bonsay humano. Es la quiebra del negocio, pues «nunca mucho costó poco»[25]. Como el placer cuesta poco, poco vale.

Se ha aludido a esta ética reductiva o modo de comportamiento deficitario en virtud de su interna parcialidad. Se ha mantenido que lo característico de este parcialismo consiste en quedarse sólo con los bienes, uno de los elementos integrantes de la ética. ¿Qué pasa cuando la actitud es contraria, a saber, cuando el bien se desprecia? Si uno se enfrenta al *bien* pierde realidad. Sus pies ya no pisan terreno firme, porque *bien* y *ser* son lo mismo en la realidad, decían los pensadores medievales. Puede caer en el *idealismo*. Eso es así porque considera que las *normas*, que son como las luces que iluminan su actuación, las *verdades prácticas*, son lo valioso en sí, es decir, que las ve no sólo como previas sino también como al margen de los bienes. También puede caer en un *subjetivismo*, en un atrincheramiento interno al modo estoico, es decir, en encapotar su voluntad y refugiarse en ella. Al desligarse de los bienes se sufren penas innecesariamente, pero el que prima su querer sobre su conocer y sobre los bienes reales considera que sus penas al menos son suyas, las vive, y al tener eso, algo es algo. Por lo menos si tiene la pena pero no la merece es menos daño, y si la dice, se consuela[26].

5. Reducir la ética a normas

Por *norma* se entiende el *imperio* de la *razón* en su uso *práctico* que ilumina nuestra actuación y empuja a ella. Una norma moral es un *pre-*

---

[23] «Porque aunque soy el Placer/ y sé correr y volar,/ siempre he sido de ausentar/ más fácil que de volver», Calderón de la Barca, P., *Triunfar muriendo*, Universidad de Navarra, Pamplona, ed. Reichenberger-Kassel, 1992, 110.

[24] Recuérdese el testimonio de los literatos: «assí como los placeres fueron bienes muebles, los pesares serán males fixos», Gracián, B., *El Criticón*, ed. cit., 569.

[25] Correas, G., *op. cit.*, 599.

[26] «Consuelo es a los penados, contar sus fatigas y cuidados», *Ibid.*, 187.

cepto dictaminado por nuestra inteligencia sobre el actuar o no actuar, o sobre el hacerlo de una manera u otra. Tal *mandato* lo otorga la razón antes de que se desencadene la conducta práctica, y sigue imperando durante la acción. Las normas morales no son primariamente, pues, códigos de ordenamientos civiles, procesales, penales, etc., sino mandatos de nuestra razón que arrojan luz sobre nuestro modo de actuar antes de que éste se produzca, e imperan a que se realice de un determinado modo. Como se puede apreciar, tal mandato tampoco recae sobre personas ajenas que estén a nuestro servicio, sino sobre nuestras propias acciones: «el señorío verdadero no consiste en mandar a otros, sino a sí mismo»[27]. Gobernar bien nuestro comportamiento es ser verdaderamente señor de nuestra *naturaleza* y *esencia.*

Desde luego que son muy importantes las *normas*, pues sin ellas, sin la claridad de la inteligencia en lo práctico (a lo que de ordinario se llama *sentido común*), la actuación humana es ciega o insensata. En esas circunstancias es mejor no actuar. Pero quedarse sólo con las normas como base de la ética, prescindiendo de *bienes* y *virtudes* es un reduccionismo ético. De ese estilo es el *racionalismo ético*, tesis netamente defendida por Kant[28]. Este pensador no quiso atenerse a los *bienes* para fundamentar la moral porque el bien es real, y, como se recordará, él postuló que lo real *en sí* (lo que vino a llamarse *noúmeno*) es incognoscible; en consecuencia con ese principio, no podía atenerse a bienes para fundar su ética. Para él, además, contar con bienes reales denotaría egoísmo, o sea, un modo de obrar interesado. A su vez, prescindió en su ética de las *virtudes* porque desconoció la índole de la virtud, olvido muy extendido en buena parte de la filosofía moderna[29]. La conciencia moral para este autor es meramente normativa (se trata, en su caso, del *imperativo categórico*). Según este pensador alguien actúa bien cuando sigue ese dictamen de la razón, y mal cuando lo conculca. El ideal para este autor sería, por así decir, tener la conciencia limpia (aunque ello a veces sea signo de mala memoria...). Pero frente a este postulado hay que señalar que es evidente que caben *conciencias* erróneas, es decir, la de aquéllos que no se adecuan al *bien real* tal cual éste es (ej. la de quien vive amancebado con una persona casada y eso le parece bien porque la quiere). Hacer lo que se cree que está bien, según le

---

[27] GRACIÁN, B., *Op. cit.*, 517.

[28] El fundamento de la moral kantiana es el *imperativo categórico.* Cfr. *Crítica de la razón práctica*, c. 1, prr. 6 ss; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, c. 2, 82-85.

[29] Cfr. a este respecto mi cuaderno *Hábitos y virtud* (I), Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1988, n. 65.

dicta a cada uno su conciencia, sin tener en cuenta la realidad, es erróneo por deficitario.

La actitud que se atiene más a los *valores* que a los bienes, normas o virtudes es resultado de otra tesis ética, la que ofreció Scheler en el s. XX, un pensador con gran influencia kantiana en su bagaje filosófico[30]. En efecto, piensa que si el bien en sí es incognoscible (influjo de Kant), y es difícil atenerse de modo suficiente a la virtud (aunque Scheler habla de ella), y se critica (en concreto a Kant) que las normas no fundan suficientemente la ética, se intenta poner la base de lo moral en los *valores*. Se pasa a considerar que algo es valor, no por el conocimiento racional, sino en atención a lo *tendencial*, al *sentimiento*. Con todo, si el *valor* no coincide con el *bien*, con lo real (recuérdese que Scheler pretende una desontologización de los valores), la aceptación del mismo no redunda en beneficio de la voluntad, es decir, no fraguamos *virtudes* sino *costumbres*, que pueden ser más o menos convencionales o extravagantes, pero respecto de las que nos es muy problemático saber si son o no buenas.

Una variante del protagonismo de las *normas* en ética es la tesis de Tugendhat. Este pensador de nuestro tiempo (también de neto influjo kantiano) opina que la aceptación de una norma por parte de alguien viene respaldada por la consideración propia que uno hace de que esa norma es aceptable por parte de todos, es decir, una especie de hipostatización de la norma a la democracia. Esa subordinación o sometimiento de una norma de la propia razón a la figurada ratificación de la mayoría no deja de parecer otro *voluntarismo*, esta vez de cuño un tanto social, porque ya no se sabe con claridad si la norma es adecuada o no, si responde o no a lo real, sino si será aceptada por los demás tal como esté el panorama social (que, por cierto, deja bastante que desear en ética), y ello de una temporada a otra, de una zona a otra[31]. Claramente eso no dice mucho a favor de muestra sociedad, pues «el viento que corre, muda la veleta, más no la torre»[32]. Es pertinente, por tanto,

---

[30] Cfr. PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler*, Madrid, B.A.C., 1978.

[31] Pongamos como ejemplo este triste caso: según los medios de comunicación de masas, la sociedad americana era favorable a la invasión USA de Irak en 2003 en un 30% una semana antes de la guerra. Tras una semana de conflicto y de bombardeo informativo lo era en un 70%. Al cabo de 1 año de guerra, y tras haber muerto más de 700 estadounidenses, además de millares de irakíes, la mayor parte de la población americana consideraba que había sido un error por parte de su gobierno haber emprendido esa guerra. Este sentir contradictorio, y por ello absurdo, denuncia que falta formación ética en la población, también en la sociedad del país que pasa en esa época por ser el más desarrollado.

[32] CORREAS, G., *op. cit.* 303.

fundamentar con sólidos sillares nuestra atalaya ética, sin dejarnos engañar por el brillo de las giraldillas de las modas cambiantes, aunque en el ceder a esta seducción el vulgo poco haya cambiado respecto de otras épocas[33].

El atenerse sólo a *normas*, puede encubrir, como el anterior reduccionismo, otro, a saber, no tener en cuenta la norma más alta, la que prescribe esa realidad humana que es la primera que impulsa a la acción, es decir, esa instancia a la que los medievales llamaban *sindéresis*. En efecto, si no se la tiene en cuenta, uno tiende a quedarse sólo en aquello a lo que empuja la *conciencia moral*[34]. En cambio, la *sindéresis* empuja a obrar en orden al *fin* último, al bien sumo, a la felicidad; en el fondo, de cara a Dios. La *conciencia*, por su parte, empuja a actuar teniendo en cuenta los *medios*, que no son el fin último, pero que –ya se ha indicado– son indispensables para la consecución de éste. Por lo que se ve, parte de nuestra sociedad europea está falta de sindéresis, seguramente porque no se vende en los supermercados y grandes superficies...

Es insuficiente para la integridad de la moral el que uno se polarice en exclusiva por las *normas*, pero también lo es el que uno las arroje de sí o las desprecie sistemáticamente por mor de una presunta *espontaneidad*, pues en ese caso se convierte en un *nominalista*, es decir, en un señor que descalifica la razón humana de modo sistemático por considerarla incapaz de verdad y capaz en exceso de formar cuentos, sueños o ficciones mentales. Recelan en buena medida de las normas de conducta racionales varias tendencias filosóficas tales como el *pragmatismo*[35], el *empirismo*,

---

[33] Ya en la época romana se decía aquello de «pan y circo», y en la Edad Media se afirmaba: «¡Oh, pueblo violento, inconstante y siempre falso, sandio siempre y voluble como veleta, complaciéndote en todo momento con los rumores nuevos (pues creces y menguas siempre como la Luna), lleno continuamente de frívola garrulidad, que no vale un sueldo de Génova», Cuento del estudiante, de CHAUCER, G., *Cuentos de Canterbury*, Estella, Salvat, 1986, 145.

[34] Se entiende por *conciencia moral* el conocimiento valorativo de nuestro modo de actuar práctico. Se refiere éste a lo cometido en el pasado o a lo que se proyecta realizar en el futuro. Cfr. GARCÍA DE HARO, R., *La conciencia moral*, Madrid, Rialp, 1978; BURKE, C., *Conciencia y libertad*, Madrid, Rialp, 1976.

[35] Téngase en cuenta respecto de este punto este acertado comentario de JUAN PABLO II: «el *pragmatismo*, (es) la actitud mental de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teoréticas o a valoraciones basadas en principios éticos. Las consecuencias derivadas de esta corriente de pensamiento son notables. En particular, se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico, y, por tanto, inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide por el voto de la mayoría parlamentaria. Las consecuencias de semejante planteamiento son evidentes: las grandes decisiones morales del hombre se subordinan, de hecho, a las deliberaciones tomadas cada vez por los órganos

el *positivismo*[36], el *consecuencialismo*, etc. Estas corrientes, frente al normativismo ético europeo, son actualmente de corte más angloamericano. Pero esa espontaneidad no es correcta sino ingenua, porque al fin desemboca en la irracionalidad, o lleva a que la inteligencia vuele en corto.

Las recién aludidas corrientes de pensamiento tienen la común característica de que quieren ser exclusivamente *prácticas*. Lo cual no deja de ser paradójico, pues usan la teoría para justificar la hegemonía de la práctica. Por ello mismo, no pueden enfrentarse de modo *teórico* a los dos temas centrales de la antropología, el *fundamento* y el *destino*, puesto que éstos no son prácticos, en el sentido de manipulables. Y como esos temas carecen de respuesta práctica, no pocos pensadores acaban volviéndoles la espalda o declarando que no existen (*non sense*). Pero sin esos temas ante la mirada, la actuación humana, y con ella la ética, carece de base y de fin, y queda planteada como pura combinatoria de posibilidades más o menos aleatoria sometida a la reinante aceptación del parecer de la mayoría, que no es necesariamente garantía de bondad moral.

En efecto, en muchos periodos de la historia, decir «la mayoría» era equivalente a decir «vulgo», y ese término se consideraba peyorativo. Por eso, «mala señal, decía un discreto, cuando mis cosas agradan a todos; que lo muy bueno es de pocos, y el que agrada al vulgo, por consiguiente, ha de desagradar a los pocos, que son los entendidos»[37]. En otros periodos, en cambio, se entendió que la voz del pueblo mayoritario era como la voz de Dios: *vox populi, vox Dei*, aunque alguna sana discrepancia a esta tesis nunca faltó[38]. Con el correr del tiempo, cuando Dios cayó en desgracia en los parlamentos, códigos de derecho y for-

---

institucionales. Más aún, la misma antropología está fuertemente condicionada por una visión unidimensional del ser humano, ajena a los grandes dilemas éticos y a los análisis existenciales sobre el sentido del sufrimiento y del sacrificio, de la vida y de la muerte», *Fides et ratio*, n. 89, 121.

[36] «Otro peligro considerable es el *cientificismo*. Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el *positivismo* y en el *neopositivismo*», *Ibid.*, nº 88. Pero la autocrítica o contradicción de la tesis del *cientificismo* es palmaria, porque lo que ella afirma es absolutamente incomprobable por el método experimental.

[37] GRACIÁN, B., *Op. cit.*, 396.

[38] «Que por ningún acontecimiento se diga que la voz del pueblo es la de Dios, sino de la ignorancia, y de ordinario por la boca del vulgo suelen hablar todos los diablos», *Ibid.*, 672.

mularios oficiales, se decía que la voz del pueblo ya no remitía a la de Dios, sino al propio pueblo. Luego pasó a remitir a la voz de sus representantes, que hacían todo para el pueblo pero sin el pueblo. Pero la misma historia ha mostrado con creces que tampoco estos intentos de «fundamentación ética» parecen garantizar la bondad moral.

En algunas políticas donde está vigente el partidismo y en muchas instituciones intermedias actuales parece que el representante ya no doblega la voz del pueblo a sus propios intereses, sino que se conforma él al sentir del pueblo hasta el punto que los que deberían suponer cultos y entendidos se comportan vulgarmente, de modo que en muchos casos se puede seguir diciendo aquello de que el «vulgo no es otra cosa que una sinagoga de ignorantes presumidos y que hablan más de las cosas cuanto menos las entienden»[39]. En efecto, no pocas veces da la impresión que a nivel de diálogo social, de medios de comunicación, de comportamiento y costumbres, de educación, cultura, arte, etc., lo primero es opinar, discutir y –si se puede–, criticar[40], y lo segundo preguntar de qué tema se estaba tratando... ¡Cuánto hablar sin suficiente fundamento y fin! ¡Qué encomiables los que ante tanta palabrería guardan silencio! Ya no se llega a la verdad práctica, ética, por el prudente estudio y la vida buena, pues ya no se juzgan las cosas como son, sino como se dicen, y se dicen como gustan que sean[41]. En suma, hacer lo que hace la mayoría no parece que sea la más lúcida regla de comportamiento ético. Mas bien indica que uno es incapaz de personalizar su naturaleza y su esencia humanas, y que se deja llevar por la corriente (hacia abajo, claro, como toda corriente).

6. Reducir la ética a virtudes

La *virtud* es la pieza clave de la ética, porque el *bien* en que ella consiste es superior al bien externo sensible, y porque ese bien es más estable y menos sometido a olvidos que las *normas* de la razón. Sin embargo, basar la ética exclusivamente en virtudes, al margen de los bienes reales y de las normas de la inteligencia, también es reductivo. En este

[39] *Ibid.*, 388.

[40] «Del vulgo, que jamás dice lo bueno/, ni en decir los defectos tiene freno», DE ERCILLA, A., *La Araucana*, canto VIII, 2, Madrid, Cátedra, 1993, 256.

[41] «El vulgo juzga las cosas, no como ellas son, sino como se le antojan», CORREAS, G., *op. cit.*, 305.

error cayo el antiguo *estoicismo*. Actuando de este modo se intentaba el fortalecimiento de la voluntad. Ahora bien, un comportamiento que busque sólo el fortalecimiento interno de la voluntad, al margen del *bien* real que se alcance, no es un perfeccionamiento interior, porque la voluntad es *intención de otro*, y sólo crece en la medida en que se adapta a *bienes* cada vez mayores. La tendencia volitiva sólo puede ser reforzada por medio de la virtud cuando es intención de *más otro*. Si no lo busca y no se adapta a él, se acartona o esclerotiza; en rigor, pierde vitalidad.

La voluntad crece según virtud cuando se adapta a bienes mejores (los sociales, por ejemplo, son mejores que los materiales). Crece mucho más cuando es el instrumento del que se sirve la persona para *dar*, aunque el don sea por necesidad escaso, como advirtió el dramaturgo inglés: «mis gracias son la única recompensa que puedo daros. No obstante, aunque el don sea pequeño, grande es mi voluntad»[42]. La voluntad crece todavía más cuando la persona se sirve de ella para *aceptar*. No se trata únicamente de aceptar regalos materiales, sino incluso contrariedades (enfermedades, cambios de planes laborales, etc.) y, sobre todo, asuntos personales (el distinto carácter de los que conviven con nosotros, el modo de ser tan distinto de las mujeres respecto de los hombres y a la inversa, etc.).

Sin duda, es un gran mal perder el bien último por un bien tan grande e íntimo como la virtud. En rigor, es perder el bien *personal* más alto por quedarse en un bien muy alto del ámbito de la *esencia* humana. Esa pérdida es comparable a otra todavía superior: el perder al Dios personal, por obcecarse con las personas humanas. En efecto, una persona creada es la realidad más noble entre toda la realidad creada, pero no es lo más noble sin más. Por lo demás, esa comparable pérdida seguramente la notó el citado comediógrafo al escribir: «¡Oh enemigo astuto, que para coger un santo echas tu anzuelo con santas! Peligrosa entre todas es aquella tentación que nos conduce al pecado por el amor de la virtud»[43]. De esto se puede sacar una lección: *no convertir a la virtud en fin*, porque entonces perdemos el fin último y también la misma virtud, ya que ésta, al no inclinar hacia aquél, deja de ser virtud.

Por otra parte, sin *normas*, sin el impulso de la primera norma, la *sindéresis* en primer lugar, es decir, sin el conocimiento de que uno está llamado a actuar en este mundo en orden al fin, principio que urge a la voluntad para que se adapte a los bienes mediales en atención a la con-

---

[42] SHAKESPEARE, W., *Pericles*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 689.

[43] Id., *Medida por medida*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 452.

secución del final, la voluntad no puede adherirse a nada y queda famélica. En esa situación, carece de norte, y su tendencia queda truncada. Deviene pobre por quedar aislada del *fin*. A su vez, y en segundo lugar, sin las *normas* que la razón (*conciencia* si se quiere) ofrece a la voluntad, ésta queda sin guía para adaptarse a unos bienes mejores que otros; es decir, deviene incierta en los *medios*. Pero si no se distingue y sopesa entre los diversos bienes *mediales* (*razón práctica*), ni se siente urgido por el *fin* último (*sindéresis*), ¿para qué ser fuerte sólo en lo que tiene poca importancia, o frente a lo que la tiene, o en lo que no se puede conocer con certeza si la tiene?, ¿para qué resistir por resistir las adversidades de la vida o los ratos de bonanza?

Al estoico le falla el punto de mira, el fin, el *bien último*, y le falta saber qué *bien medial* es mejor que otro. De ahí que su vida pierda sentido y tienda al *pesimismo*. La pretensión del estoico es inútil, porque la negación de su afectividad implica la muerte por inanición de su voluntad. La actitud estoica también está vigente hoy, incluso entre los jóvenes. Es el llamado *pasotismo*, una actitud de inactividad y de renuncia a la solución de los problemas de la vida. Se trata de la carencia de ideales personales, familiares, profesionales, etc., y la falta de vibración por conseguirlos. En esa tesitura es fácil ceder a la *tristeza* de ánimo, señal cierta de que se está mirando más al *presente* que al futuro. En efecto, de modo parecido al hedonista, el estoico se preocupa en exceso por el presente estado. En cuanto al normativista, aunque su mirada se refiere un poco más al futuro, éste suele ser cercano, pues las llamadas de la conciencia dictan que las acciones a realizar se lleven a cabo con prontitud, en un futuro inmediato. Las normas que dicta la mente humana son prácticas y la mayor parte de ellas están referidas al futuro próximo.

Tal vez un consejo pertinente a proponer a las personas que hayan caído en el lazo de la inmediatez sea el siguiente: *fomentar grandes ideales a largo plazo*[44]. Los ideales a largo plazo abren a la *esperanza* humana y sobrenatural. Como se puede apreciar, en todos los reduccionismos éticos, el futuro se mira con recelo y desconfianza, señal clara que tales éticas no son coherentes con una antropología correcta, es decir, con la que descubre el peso que en nuestra vida tiene el futuro histórico y metahistórico.

Si uno desprecia las *virtudes* es presa de la debilidad de la voluntad, aquello que otros denominan «flojera». Puede darse cuenta de bienes

[44] Cfr. POLO, L., *El profesor universitario*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998. Esa tesis, por lo demás, es muy universitaria (o debería serlo); aunque éste libro no se redacta sólo para universitarios.

valiosos, e incluso sentirse llamado a buscarlos, pero parece que éstos superan sus fuerzas, los ve inasequibles, no quiere comprometer su comodidad, su vida fácil y, poniendo su mirada en el presente, se tumba en el sofá... Si esa actitud se convierte en costumbre cotidiana, de seguro que intentará crear subtefugios para justificarse. O bien dirá que los bienes reales no son tales, o bien dirá que él ve, conoce, las cosas de otra manera. O tal vez recurrirá también a la excusa de «la mayoría», y se le oirá decir algo así como «nadie se comporta según virtud», «nadie es leal, honrado», «todos los tales o cuales son corruptos», etc. Pero ese «totalizar» es ya manifestar la propia corrupción («corazón sin engaño, no piensa malo»[45]).

7. INTEGRIDAD

Ser *realista* en ética es tener en cuenta los tres pilares de la ética y aunarlos. Unirlos no implica homogeneizarlos, sino compararlos y notar que uno posee primacía sobre otro. La clave del arco de la ética es la *virtud*[46]. En efecto, si no se mejora en la *esencia* humana al actuar, el actuar para conseguir asuntos externos es muy pobre. En efecto, si se compara con la mayor ganancia, la interior, que podemos sacar de la actuación, los bienes externos son «habas contadas» que, además, dejaremos sin remedio al final de la vida. Por otra parte, las virtudes son superiores a las normas porque son más estables y porque la persona las asume más. Añádase que la virtud, que es el perfeccionamiento de la voluntad, no se da, sin la *prudencia*, que es la luz de la razón que dicta *normas*. Por eso los medievales llamaban a esta perfección racional *genitrix virtutum*, madre de las virtudes[47]. La virtud tampoco se da sin la realidad extramental, los *bienes*, que son la causa de que las normas sean certeras y de que las virtudes sean pujantes.

¿Por qué la ética debe vincularse a los *bienes*? Porque de lo contrario, no aparece la *felicidad*. La felicidad plena sólo puede entrar en escena cuando se *goce* el mayor bien. Éste debe ser eterno e incorruptible, infinito, porque es el único que puede saturar a una potencia espiritual

---

[45] CORREAS, G., *op. cit.*, 188.

[46] La virtud es más importante que los bienes mediales externos y que las normas de la razón práctica porque es más *acto* que ellos, es decir, es más real.

[47] TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 5 co. Cfr. mi trabajo *La prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

como la voluntad humana; en rigor, sólo Dios. Sin bien real tan alto la felicidad humana sería puro postulado, y la ética un sin sentido, o un montaje más o menos teatral. ¿Por qué aparecen en ética las *normas* (leyes o llamadas de atención de la razón) y las *virtudes*? Porque el bien más alto, la felicidad, Dios, no lo poseemos en esta vida, y debemos conducirnos en ella de tal modo que lo alcancemos. Sin conocer el camino que a él conduce, sin la luz de la *sindéresis* (primera norma o regla de moralidad), y sin normas morales, es decir, sin la luz de la *conciencia* (norma segunda o próxima de moralidad que dictamina entre los medios) el acceso a él es imposible. A la par, sin *virtudes* que perfeccionen a la voluntad, que la refuercen en su tendencia dirigida a la caza de ese fin último, éste sería inalcanzable.

¿Por qué la ética sólo tiene estas tres bases y no más? *Porque todo lo que existe es bien* (bien y ser «*sunt idem in re*» se decía en el medievo), *y porque las dos únicas vías humanas de acceso a todos los bienes –al bien sin restricción– son la inteligencia* (*normas*) *y la voluntad* (*virtudes*). Existe el *bien absoluto* real apropiado a la felicidad humana, y nuestro modo de relacionarnos con los *bienes mediales* que a él conducen únicamente es posible mediante el *conocimiento* y la *voluntad*. Estas son las dos únicas ventanas de la esencia humana abiertas al bien irrestricto susceptibles de crecimiento. Por la primera, porque por la razón lo conocemos, y al conocerlo surgen las *normas*; y a través de la voluntad, porque por ésta lo queremos, y al hacerlo se fraguan es ésta las *virtudes*. Dado que no tenemos más potencias humanas por las que podemos *manifestar* nuestra *apertura irrestricta* al bien, no hay más posibilidades de fundar la ética. En efecto, los sentidos, apetitos, sentimientos sensibles, etc., sólo tienen que ver con unos bienes muy reducidos, pero no con la totalidad de ellos, y por supuesto, no con el bien último. El bien atrae, provoca la apertura del ser *personal*, y las normas y las virtudes potencian la apertura de nuestra *esencia*.

En conclusión, la ética no es un sistema arbitrario de leyes que haya que cumplir, tesis en que se cifra la crítica del *voluntarismo* al *idealismo* y *formalismo*, ni tampoco es un apetecer egoísta de bienes sensibles, crítica propia del *idealismo* y *formalismo* al *voluntarismo hedonista*, ni menos aún un enreciamiento provocado por un endurecimiento interno sin savia y sin alma, tesis propia del *estoicismo*, sino que el más beneficiado al seguir las normas que dicta la inteligencia e incrementar las virtudes de la voluntad en busca de los bienes cada vez más altos y arduos es el propio hombre, porque de ese modo perfecciona su propia *esencia* al hacerla crecer, es decir, la capacita para ser cada vez más feliz.

Esas tres bases deben estar dualizadas entre sí. La inferior se debe subordinar a la superior y la superior debe beneficiar a la inferior. La virtud es un bien superior a los bienes mediales porque es un bien espiritual, intrínseco, mientras que los demás son materiales. Es superior a las normas, porque éstas son actos, no hábitos, y es claro que un acto es de menor índole real que un hábito, como lo es la virtud. A su vez, las normas son superiores a los bienes mediales porque mediante ellas los transformamos. Con nuestra actuación educimos más perfección que la que presentan los bienes reales. Por eso los bienes de cultura son superiores a los naturales. De modo que los bienes sensibles están en función de nuestras normas, en rigor, de que aumente nuestro hábito prudencial. A su vez, si las normas dependen de la prudencia (hábito de la razón práctica), ¿qué es superior, ésta o las virtudes de la voluntad? La prudencia no se da sin las virtudes de la voluntad y viceversa, pero ¿quién sirve a quién? La prudencia es por mor de las demás virtudes. Por otra parte, la virtud no es fin, sino que debe dualizarse con lo superior a ella. Lo superior a ella admite dos ámbitos de realidad, uno más allá de ella (que atrae a la voluntad, y a la que ella sigue con su intención de alteridad), y otro más acá de ella (que permite activar a la voluntad y refrendar sus actos y virtudes). El externo es el *bien último*; el interno, la *sindéresis*. A su vez, la sindéresis se dualiza con la *persona* humana. ¿Cuál de los dos aludidos ámbitos de realidad es superior? Desde la antropología hay que responder que es el externo, porque Dios, además de ser el bien último de la voluntad es personal y creador de la persona humana.

8. La acción humana

«Hablar de la virtud es poco, hacer la obra es el todo»[48]. Actuar es ejercer acciones transitivas, es decir, con tiempo, movimiento, espacio. Obviamente esas acciones las realizamos con nuestro cuerpo. Esas acciones son dobles, la lingüística y la productiva. «La consideración de la acción tiene la ventaja de que permite aunar las tres dimensiones, porque de la acción proceden las virtudes o los vicios; a través de la acción la norma moral se abre paso. Y, por otra parte, con la acción el hombre trata de conseguir los bienes»[49]. La *acción* es la mediación, el hilo que ata, entre lo interno del hombre y lo externo a él. Entre aquello interno

[48] Correas, G., *op. cit.*, 347.

[49] Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*; ed. cit., 169.

del hombre que se abre a la totalidad de lo real (inteligencia y voluntad) y la realidad exterior. Si la ética no fuera previa y condición de posibilidad de la acción humana, cabría una distinción radical entre lo que en la Edad Media se llamaba *agible* y *factible*, es decir, entre la *acción ética* y la *acción de transformación*. Pero esa separación tajante es artificial, pues toda acción transformadora consciente y querida es, se quiera o no, ética.

La *acción humana* es nuestra intervención eficaz en el curso de los acontecimientos reales. No es intemporal e inmanente como un acto de pensar o como un anhelo de la voluntad, porque trasciende fuera de nosotros modificando la realidad sensible, es decir, cambia el curso de los acontecimientos. No es tampoco meramente material, porque es *libre*, *atravesada de sentido humano*, y es *expresión de nuestro amor*, esto es, de nuestra aceptación o rechazo, de nuestra donación o retraimiento. Es, pues, el enlace, la mediación, entre lo temporal y lo intemporal[50]. Algo de lo temporal es modificado por ella, precisamente porque cuenta con el respaldo de algo otro de índole intemporal (el pensar y el querer) que se cierne sobre el curso histórico transformándolo. Hay que actuar en el teatro de este mundo, pero hay que actuar bien, pues «en la representación/, igualmente satisface/ el que bien el pobre hace/ con afecto, alma y acción/, como el que hace al rey, y son/ iguales éste y aquél/ en acabando el papel»[51]. Como la vida del hombre en el mundo es síntesis de tiempo y eternidad, el hombre sin actuación en el tiempo no es viable.

La acción es el *hacer* capaz de *humanizar* el mundo (pero también de deshumanizarlo, incluso de destruirlo). La acción humana añade lo humano al mundo, quedando plasmado lo humano en el mundo. No es, como se ha dicho, una *operación inmanente* (como pensar o querer) sino un *ejercicio* transformador. Tampoco debe ser entendida la acción como el mero actuar a la búsqueda de resultados, tesis propia del *consecuencialismo*[52]. No es así, porque no es la acción para los resultados, sino

---

[50] Así como las facultades humanas (razón, voluntad, fantasía...) son la *mediación* entre la persona y la acción, así al acción es la *mediación* entre todas aquellas potencias y los procesos naturales y culturales susceptibles de ser transformados.

[51] CALDERÓN DE LA BARCA, P., Autor, en *El gran teatro del mundo*, Buenos Aires, El Ateneo, 1952, 654.

[52] *Consecuencialismo* es la tesis que en ética mide el bien o el mal de una acción por las *consecuencias* de la misma, por los efectos. Es lo más opuesto a una ética de virtudes, porque se atiende exclusivamente a los resultados de la acción, a los productos, no a la repercusión interna de ella sobre la persona humana. «El consecuencialismo es una variante pragmática de la ética de normas racionalista, una exageración unilateral de la responsabilidad, una formulación acerca de lo bueno o de lo malo exclusivamente en términos de consecuencias», POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, ed. cit., 219.

éstos para la acción, y ésta para quien obra, pues la acción es de índole superior a los bienes útiles externos (por eso puede conseguirlos), y es un bien inferior a la persona que actúa. No miden los resultados a la acción sino al revés. Pero la tesis de que la acción es superior a los resultados sin tener en cuenta la *virtud* es ininteligible[53]. A su vez, la tesis de que la *virtud* es superior a la mera acción, sin la *persona* humana es incomprensible. Por eso la ética de resultados o *consecuencialista* (propia, por ejemplo, del *economicismo*, del *capitalismo*, etc.), es decir, la ética que busca por encima de todo la producción, la eficacia material, el enriquecimiento, no sólo desconoce la *virtud*, sino también el *núcleo personal* humano. No es que la producción sea mala (como veremos en el Tema 12), sino que es un bien menor que la propia acción.

Si se asume la mencionada visión reductiva de la acción humana cabe preguntar lo siguiente: ¿si hacer por hacer, actuar por actuar, no tiene suficiente sentido *humano*, para qué actuar? Si la respuesta es «para ganar dinero, prestigio, etc.», esa contestación no es suficiente, porque ninguna de esas cosas es superior a la propia acción humana. A su vez, la acción humana debe tener un fin superior a ella. En efecto, ¿para qué obramos? Una respuesta adecuada puede ser que actuamos para *aportar*. Sigamos preguntando: ¿por qué aportamos? Porque primeramente *aceptamos*. El hombre acepta aquello real que tiene ante sí y se le ha ofrecido. En segundo lugar, el hombre *da*, ofrece, y como él es más que aquello que tiene ante sí, no se conforma con el nivel de bien que ello tiene, sino que intenta *darle* más bien. Por eso la acción humana es *aportación*, la manifestación concreta a nivel sensible de que el hombre *acepta* y *da* en su intimidad.

La acción es manifestación asimismo de que no cabe *aceptar* y *dar* sin *don*, es decir, sin obras: «obras son amores y no buenas razones»... El hombre aporta porque es *donación*. Sólo es posible añadir si se cuenta con mayor riqueza. El hombre es *además* del mundo, y el hecho de que actúe sobre él añadiéndole es señal de que no está conforme con la riqueza natural que éste le ofrece, que pese a ser muy valiosa y abundante (la economía actual ya no acepta, como antaño, que los recursos sean escasos), es poca comparada con su propia riqueza personal; por eso el hombre puede sacarle más partido al mundo trasformándolo, humanizándolo. Por lo demás, nunca como ahora hemos dispuesto de medios

[53] Los *resultados* no mejoran intrínsecamente al hombre. La acción, en cambio, sí. El hombre al actuar no puede dejar de mejorar (virtud) o empeorar (vicio). Esa es la distinción mayor entre la acción humana y la de los animales y máquinas.

tan eficaces para convertir el mundo entero en un jardín o en un desierto. Por tanto, en rigor, ¿para que obramos? Se ofrece esta respuesta: para manifestar que somos *amor*; para que nuestra naturaleza y esencia respondan, sean coherentes, con la persona que cada uno es. Esta tesis comporta poner en correlación la *esencia* humana con la el *acto de ser* personal, o sea, la *ética* con la *antropología*. Veámoslo un poco más detenidamente.

9. Raíz y fin de la ética

La *raíz* de la ética es antropológica; es la *persona* misma. El *ser* que cada uno es se encarga de vitalizar su *naturaleza* y *esencia* humanas. Visto desde la *libertad personal*: corresponde a ella que el *bien* externo perfeccione al agente porque ella dice sí a su atracción, y eso es moral. Atañe a ella disponer según *normas* racionales de actuación. Pertenece a ella también incrementar el querer voluntario con *virtudes*.

¿Cómo se pasa de la ética a la antropología? Preguntando a la ética cual es su condición de posibilidad, es decir, su raíz u origen. Se trata de conectar la *acción* humana con la *persona*. Si la ética es la acción humana en tanto que referida a *bienes*, iluminada por *normas* y generadora de *virtudes*, tal *obrar sigue al ser*[54] personal humano, y en cierto modo manifiesta su modo de ser, porque si bien el ser trasciende al obrar, no está desvinculado de él. La *persona* no es ajena a su *naturaleza* y *esencia* humanas, sino que las activa, las abre, les otorga *personalidad*, las vuelve libres.

La persona humana organiza su vida histórica respecto del ser personal que es y está llamado a ser. El sentido que tiene de su ser no puede ser completo, porque es proyecto respecto de un fin no alcanzado. Por tanto, su sentido personal es inherente a lo que espera. De modo que la ética consiste en organizar el mundo de acuerdo con la esperanza personal. De manera que a alguien se le puede decir con verdad: ¡Dime qué destino esperas y te diré como obras, si es que obras! Y a la inversa: ¡Dime cómo actúas, si es que actúas, y te diré que fin esperas!

---

[54] «Entre la existencia y la actuación se da una relación estricta... En terminología filosófica, esto se ha formulado con la frase *operari sequitur esse*, que significa que para que algo actúe, antes tiene que existir. La existencia está en el origen mismo del actuar, al igual que está en el origen de todo lo que ocurre en el hombre», Wojtyla, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982, 89.

Además, la persona no sólo es la *condición de posibilidad* de la acción humana, y por ello de la ética, sino también su *fin*. En efecto, la acción no sólo manifiesta en cierto modo el ser personal que cada uno es, sino que la manifestación es *para* la persona, y no la persona para la manifestación. ¿Por qué? Porque con la manifestación la persona adquiere más capacidad de abrir (liberalizar) su naturaleza y esencia y, por tanto, de manifestarse mejor en ellas tal como ella es. Uno es el beneficiario de su acción, o también la víctima. La acción es suya. La ética amplía el radio de acción de la libertad personal humana, posibilita su expansión. Por eso, «la ética es para la libertad»[55], no la libertad para la ética. Con la mayor apertura lograda en lo más alto de su esencia (*hábitos* de la inteligencia y *virtudes* de la voluntad) la persona no encuentra en su naturaleza atolladeros para manifestarse, y puede revelar de modo más fácil qué persona es. ¿Por qué esa revelación? Sencillamente porque en su intimidad es *co-existencia*. Si no es capaz de mostrar en cierto modo en su naturaleza y esencia su ser co-existencial, éstas encapotan su ser, o sea, no son coherentes con él.

Hoy en día, como las tendencias éticas son tan abundantes y matizadas, a un lector inexperto en la abundante literatura le puede asaltar la perplejidad y dudar a que carta quedarse. La solución no es de libro, porque la ética no está en los libros, sino –según el decir de Aristóteles– en la persona ética. Por eso la respuesta es sencilla, pero difícil de comprender y, sobre todo, de vivir, como todo lo sencillo. Si la ética depende de la libertad, una ética es tanto más valiosa cuanto más manifiesta y encauza la libertad *personal*. En caso contrario, es teóricamente reductiva y vitalmente perjudicial. Nótese que se trata de libertad «personal», no «subjetiva», «espontánea», etc., ni tampoco de libertinajes sensibleros, antojos sentimentales o caprichos de la voluntad. En mano de cada quién queda, si se desea, ratificar este aserto con su propia vida. Por ejemplo, si realizo alguna acción que me separa de un colega, de un miembro de la familia, etc., y tiendo a no rozarme con él, es señal de que encapoto la libertad personal, porque impido a ésta que se manifieste en el trato con los demás[56].

Si nuestra vida es cada vez más abierta, con sentido y esperanzada: actuamos bien. Si topamos con callejones sin salida, encontramos dificultad para integrar unitariamente las diversas facetas de nuestra vida, si

---

[55] POLO, L., *Quién es el hombre*, ed. cit., 105.

[56] En la Revelación hay una frase de Cristo que remarca lo dicho: «Os aseguro: quien comete pecado es esclavo del pecado», *Juan*, cap. VIII, vs. 34.

no vemos sentido detrás de todos los acontecimientos que nos suceden, si las dificultades nos entristecen, nos sumen en la soledad o ahogan nuestra esperanza, es señal clara de que no vamos bien, y también de que hay que ser lo suficientemente humildes para rectificar. Existe un antiguo y sabio adagio latino que dice: *Humanum est errare, sed nisi insipientis in errore perseverare* (es propio del hombre errar, pero sólo del necio perseverar en el error). De ordinario quienes se consideran pragmáticos tienden a justificase con la primera parte de este refrán, y por ello se vuelven cada vez más incapaces para rectificar sus desacertadas actuaciones. Pero nunca es tarde para recomenzar.

Todavía una cuestión, tal vez la más álgida para la ética: ¿por qué se insiste tanto desde la *religión revelada* –especialmente la *cristiana*– en la ética? Porque tienen relación. ¿Cuál? Que una es *para* la otra ¿Acaso la ética natural y la religión revelada no son ámbitos distintos y con autonomía? Sí, aunque la ética no es completamente autónoma. Entonces ¿es que no se puede ser plenamente ético sin la ayuda positiva divina? No, porque si la raíz de la ética es la *persona*, y ésta es creada por Dios y a él rinde cuentas, la ética debe quedar referida en última instancia a Dios. Se puede ser ético, pero no *plenamente* al margen de Su ayuda. ¿Por qué? Dejemos a Lewis rematar la tesis de modo más literario: porque «la mera moralidad no es el fin de la vida... La gente que sigue preguntándose si no puede llevar una «vida decente» sin Cristo no sabe de qué va la vida. Si lo supiera, sabría que una «vida decente» es mera tramoya comparada con aquello para lo que los hombres hemos sido hechos... La idea de lograr una «vida buena» sin Cristo descansa en un doble error. El primero es que no podemos. El segundo consiste en que al fijar la vida buena como meta final, perdemos de vista lo verdaderamente importante de la existencia»[57].

* * *

Si la persona humana es un descubrimiento cristiano (según señalábamos en el Tema 2), y en esta Lección se sienta que la ética depende de su engarce con la persona humana, debemos concluir, en consecuencia, que sólo el *cristianismo* revela la índole de la ética en su integridad. En efecto, si la *naturaleza* humana está herida, sólo la ayuda divina la deviene infalible en su actuar[58]. Si eso es así, cabe sentar no sólo que la

[57] Citado por DEL BARCO, J. L., *op. cit.*, 395.
[58] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, 25.

ética moderna es reductiva, parcial, carente de bases, sino también que la clásica, la de Aristóteles por ejemplo, a pesar de su integridad, es incompleta. La plenitud de una vida ética sin Dios es, por tanto, imposible. Con esto, y añadiendo conocimiento a las descripciones sobre el hombre de los temas precedentes, hay que decir que el hombre es un «ser ético», y por encima de ello, «filialmente ético».

Capítulo 10

PERSONA Y SOCIEDAD

En este Tema se debe dar razón de que el hombre es un *ser social* (*animal político*), pero no sólo «por *naturaleza*», como de ordinario se afirma, sino, sobre todo, «por *esencia*». Por su *acto de ser* es –como veremos– mucho más: es *co-existencial.*

La sociedad es segunda respecto de la ética, pues el único vínculo posible de unión social –como en este Tema se intentará fundamentar– es la *ética.* Ésta es la base de la sociedad. Además, antes de cualquier manifestación social externa en las actuaciones humanas ya se han dado internamente en la *esencia* humana unos actos inmanentes (ética, por tanto), que son los que después rigen el actuar (bueno o malo) del hombre.

1. La sociedad como manifestación personal

Unos parecen más sociables, otros menos. Y ello hasta el punto de que se haya dicho que «somos dos razas distintas sobre la tierra. Los que necesitan de los demás, a quienes los demás distraen, entretienen, descansan, y a los que la soledad abruma, agota, anonada, como la ascensión de un terrible glaciar o la travesía del desierto; y aquellos a quienes, por el contrario, los demás cansan, aburren, fastidian, en tanto que el aislamiento les calma, sirve de cura, de reposo a la independencia y la fantasía de sus pensamientos. En suma, se trata de un fenómeno psicológico normal. Unos están dotados para vivir hacia fuera, otros para vi-

vir hacia adentro»[1]. Con todo, sin llegar a estas posiciones dialécticas, todo hombre posee intimidad así como dispone de cierta sociabilidad. De lo que se trata es de compatibilizar ambas.

La persona no es *individuo* sino *co-existencia*. Tal co-existencia no se da a nivel de la *naturaleza* o *esencia* humanas, sino a nivel *personal*, íntimo. Por dentro, si una persona no fuera abierta a otras no sería persona. Una persona sin apertura personal no puede existir. La apertura personal de cada quién equivale al *ser* que la persona humana es, de donde brotan las manifestaciones sociales, las cuales sí son del ámbito de la *esencia* humana. A ese nivel, de *manifestación*, el hombre tampoco es *individuo*, sino *social*. Lo social en el hombre es, pues, más que lo individual. Cuando la persona se manifiesta a través de su esencia no lo hace, por tanto, individualmente, sino socialmente. No podía ser de otro modo si en su intimidad el hombre es *co-existencia*. Por ello, la clave respecto de la corporeidad humana es educarla de acuerdo con lo social humano, no subordinar lo social a las exigencias de su corporeidad (ej. no debe hablar como se le ocurra, sino que debe aprender el uso social del idioma vigente; no debe comer como se le antoje, sino de modo que esa actividad sea aceptada socialmente). Lo social, a su vez, debe ser ético, que no es otra cosa que la unión ajustada de lo común humano con la intimidad personal de cada quién.

Lo social pertenece a la *esencia* humana, es superior a la *naturaleza* humana e inferior a la *persona*. Es, pues, intermedia entre ellas, como la *ética*. A través del tema, tradicionalmente llamado de la *intersubjetividad*, se puede conducir al lector hacia ese *radical* humano que es la *co-existencia*, el *co-existir-con*[2] (del que se tratará directamente en el Tema 13). La co-existencia es un rasgo del *núcleo personal* que indudablemente es susceptible de manifestación a nivel de la *esencia* humana. La *co-existencia-con* es la vinculación real de ámbito personal que cada persona mantiene con cada persona distinta, no con la *especie*, sino con cada *quién*, para *aceptar* y para *darse*. No se trata sólo de mantener un *diálogo* con los *otros*, sino de que el hombre *es dialógico*. No se trata sólo de que «el hombre es un ser social por *naturaleza*», como afirmaron los pensadores antiguos, ni de que «pertenece a su *esencia* vivir en socie-

---

[1] GUY DE MAUPASSANT, «*¿Quién sabe*», en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 31.

[2] De la expresión «co-existir-con» el prefijo «co» hace referencia al acompañamiento interior de cada quién por sí mismo, es decir, a la apertura hacia la *intimidad*. El sufijo «con» se refiere a la *apertura hacia los demás*, a la imposibilidad de existir una única persona.

dad», como afirman los modernos, sino algo más profundo, a saber, que su *ser* es *ser-con*, o *co-ser*, *co-existir*. Persona no significa aislamiento, sino más bien –como mínimo– *co-persona*; como existir personal no significa segregarse, sino *co-existir*. Por su parte, libertad personal tampoco significa indeterminación, sino *apertura* personal; conocer personal no significa limitar, determinar u objetivar, sino búsqueda personal; y amar personal, en fin, tampoco significa desear, sino aceptación y entrega personales.

Descubrieron los medievales que el *ser* es abierto, que la *verdad* es esplendorosa, y que el *bien* es difusivo. Es manifiesto que esas perfecciones puras (*trascendentales*) no están cerradas, sino que indican *apertura*. Como la *persona* es un *ser* especialmente intensificado, sus perfecciones puras deben ser todavía más abiertas: «la profundización en la persona nos hace ver que el *ser* es *comunicativo* a su vez, o que se abre a la verdad y al bien»[3]. Si la persona no es *uni-persona*, sino *co-personal*, la *sociedad* es, pues, una *manifestación* externa del carácter *interior* de la persona. No es, por tanto, un invento, un artificio, como postularon Hobbes o Rousseau. La sociedad depende de la persona, y como ésta es *libertad*, la consistencia de la sociedad no estará asegurada, porque su cohesión no podrá ser sino *libre*. En efecto, el comportamiento de la persona puede no ser *ético*, y entonces, en su obrar, no sólo se perjudica uno a sí mismo, sino también al orden social. Si la sociedad depende de la persona, considerar lo social como sustantivo, doblegando las personas a la sociedad, como postularon Hegel, Marx, los *colectivismos* y *totalitarismos* políticos, y en menor medida la presunta «voluntad general» de Rousseau, que tan presente estuvo, por cierto, en Kant, es sencillamente erróneo.

«*La sociedad es el encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana*»[4]. Explicitemos las partes de esta definición. a) La sociedad se encauza «según tipos». Las afinidades entre unos caracteres y otros configuran los *tipos* humanos de que habla la *psicología*. Hay diversos *tipos* dentro de lo humano[5]. Sin embargo, ninguna persona está determinada por su modo de ser, por su tipología. b) La sociedad es *manifestación indefectible*. «Ma-

[3] POLO, L., «Ser y comunicación», en *Filosofía de la comunicación*, Pamplona, Eunsa, 1986, 73. Cfr. YARCE, J., *La comunicación personal*, Pamplona, Eunsa, 1992; CATURELLI, A., «Persona y comunicación intersubjetiva», *Sapientia*, 36 (1981), 43-50.

[4] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 183.

[5] La tipología facilita la *relación* mutua entre los tipos afines, y consecuentemente la *amistad*; la dificultad se da entre los heterogéneos, pero si a pesar de ello se consolida la amistad, ésta en más virtuosa.

nifestación» indica que la sociedad no es del ámbito de la intimidad personal, sino de la exteriorización humana; «indefectible» señala que no puede faltar, es decir, que es previa a cualquier otra manifestación humana (lenguaje, trabajo, etc.), o sea, que «lo indefectible de la sociedad le confiere precedencia respecto de cualquier aspecto práctico (manifiesto) de la vida»[6]. c) «Sujeta a alternativas» indica que si lo social es *manifestación* de la *libertad* personal, lo perteneciente al ámbito de lo social no es de carácter *necesario* sino *libre* y, por tanto, abierto según *alternativas*[7]. Como éstas pueden ser mejores o peores, buenas o malas, es claro que la manifestación social está subordinada a la ética. Por eso convenía explicar la sociedad después de la ética (Capítulo 9). d) «De la convivencia humana en cuanto que humana» expresa que el carácter de social es atribuible a cualquier acción humana, es decir, que ninguna acción humana (tenga o no intención social) es previa a la sociedad. Por lo dicho, se ve que es pertinente abordar primero este tema que el del lenguaje (Capítulo 11), el trabajo, descanso, cultura, técnica, economía, etc. (Capítulo 12).

2. Familia, sociedad y Estado

Lo social no es fruto de «pacto» artificial ninguno, sino de *manifestar* a través de la *naturaleza* y *esencia* humanas la índole *co-existencial* que cada *persona es*. La sociedad es previa a cualquier acción práctica humana. Por eso no puede ser fruto de una acción contractual. También por ello, la ética no es ningún invento social, porque es previa y condición de posibilidad de todo invento. Cuando éste aparece, ya es mejor o peor, es decir, encauza más o menos el ser de la persona humana en las manifestaciones externas, y eso, evidentemente, es ético.

Una buena manifestación del *ser abierto* de la persona humana lo encontramos en la *familia* humana. El vínculo de una familia es (como veíamos en el Capítulo 8), el *amor personal*. Como vimos, y como se verá más detenidamente más adelante, son características nucleares del amor estas tres facetas: *dar*, *aceptar* y *don*. Ninguna de ellas cabe sin las demás. Un *dar* personal, un darse, no es comprensible sin un *aceptar*

---

[6] Polo, L., *op. cit.*, 184.

[7] *Alternativa* es «lo susceptible de disposición libre», Múgica, F., *Introducción* al libro de Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 18; «la forma peculiar en que se expresa y experimenta la temporalidad social», *Ibid.*, nota 13; «Lo susceptible de disposición libre», *Ibid.*, 185. Éstas pueden ser verdaderas o falsas. Las primeras aumentan la manifestación de la persona, las falsas, la cierran.

personal, sin alguien que acepte como quien es a la persona que se ofrece. A su vez, quien acepta personalmente a una persona se da a esa persona como quien es. La persona es dar y aceptar. Con todo, una donación y una aceptación personales son incomprensibles sin un don. Quien no da nada, nada ama. Lo más grande que se puede dar es una nueva persona. Como también se vio, de eso el hombre no es capaz sin el concurso divino. Lo segundo en grandeza que el hombre puede ofrecer por los demás, y de esto sí que es capaz, es la propia vida.

Como también se dijo, el *don* por antonomasia que excede el mutuo dar y aceptar personales paternos es la persona del *hijo*. Los padres se dan y se aceptan en función de aceptar la persona del hijo que Dios les ofrezca. A su vez, el hijo, como persona que es, acepta la paternidad de sus padres, y se ofrece a ellos. El hijo sólo es viable *naturalmente* si hay ofrecimiento y aceptación entre padre y madre. Por eso no cualquier institución social es una familia, sino la entrega *personal* entre varón y mujer que tiene como fin el *don*, la persona del hijo. El *matrimonio* es el acompañamiento de dos personas como *personas* (núcleo personal o corazón humano) que ponen su naturaleza (de distinto sexo) a disposición de aceptar personal y naturalmente a una nueva persona. Un matrimonio que se cerrase de entrada y premeditadamente al carácter donal del hijo no sería tal, pues carecería de *amor personal*. Podría ser, desde luego, «amor natural» más o menos racionalmente ilustrado, pero de ningún modo *personal*.

El matrimonio está en función del hijo. Es decir, el matrimonio no es un fin en sí, sino que su fin es la nueva persona del hijo. De modo que no es lo mismo *matrimonio* que *familia*. El fin del matrimonio es la familia. Por su parte la familia no tiene ningún fin fuera de sí. Ello indica que ningún bien es superior a la familia. ¿Acaso la persona no es superior a la familia? Ninguna persona es superior a la familia, sencillamente porque toda persona *es* familia, y al margen de ella ni es ni se comprende. A su vez, ninguna familia es superior a la persona, porque no cabe familia sin persona.

La *familia* es el *fundamento* de la *sociedad*. La *sociedad* es la relación activa, comunicativa, entre las personas[8]. La familia es el *origen* de la so-

[8] Cfr. MÚGICA, F., *op. cit.*, 15, donde se lee esta cita: «la sociedad, en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad», *Ibid.*, 23. Y más adelante: «la sociedad es *el encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana*», 183. Cfr. asimismo: MILLÁN-PUELLES, A., *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, Rialp, 1976; *La cuestión social en las ideologías contemporáneas*, Pamplona, Eunsa 1962; LLANO, A., *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 1981; GÓMEZ PÉREZ, R., *Introducción a la ética social*, Madrid, Rialp, 1987.

ciedad, pues la procreación protagoniza no sólo el incremento familiar sino también el social. Suele decirse que la familia es la «célula básica de la sociedad». «Fundamento», «célula», etc., son, no obstante, términos que indican cierta *necesidad*. Pero la familia, y correlativamente la sociedad, no se entienden según los esquemas de la necesidad, sino –como se adelantó– de la *libertad*. Uno, como *persona*, *es* familia libremente, no necesariamente, porque la persona es libre, no necesitante. Por su parte, a nivel de *naturaleza* humana se *necesita* de familia, es decir, se ve a ese nivel que la familia es *necesaria* para el desarrollo de ella (afectos, sentidos internos, inteligencia, voluntad...). Pero por encima de esa necesidad biopsíquica la convivencia familiar tiene más parámetros libres que necesitantes.

A su vez, la sociedad parece un requisito *necesario* para satisfacer las necesidades básicas (alimentación, abrigo, vivienda, medicamentos, etc...), pero, en rigor, tiene más elementos libres que necesarios (variedad culinaria, de ropas, casas, medicinas...). Ahora bien, la libertad es mejor que la necesidad. Se puede intentar conformar una sociedad basada en la satisfacción de las necesidades básicas para la subsistencia, aunque es evidente que una sociedad de vínculos libres, que no se limite a cubrir las necesidades mínimas, es superior, por más vivible, amable, humana. La persona es libre y la sociedad también lo es, porque es una manifestación externa de la intimidad personal. Se trata, sin embargo, de dos órdenes de libertad distintos, con vínculos libres asimismo distintos.

El vínculo de unión natural en la familia es el *amor personal* aceptado y dado gratuitamente. No obstante, éste no vincula a la sociedad civil. En la familia se quiere, se valora, se ama, a cada quién por ser quien *es*, por su *ser*; no por su fama, por lo que tiene, hace, por cómo es, etc., asunto que valora la sociedad. También la ayuda mutua –en rigor, *educación*– en la familia es más profunda que la *solidaridad* social. A esta última, tanto a la aportación responsable de cada uno a la sociedad, como a la oposición legítima en pro del *bien común*, le falta el *amor a cada quién por ser quien es*.

En la familia la *amistad* relega a segundo plano la *justicia*, base de lo social. La clave de la *justicia* está más en el *dar*, es decir, en los actos de la voluntad, que en lo dado, las cosas dadas. Con todo, la *amistad* es más que la mera *justicia*. La amistad vincula la familia, no la justicia. La justicia se suele describir como «dar a cada uno lo suyo», no como *aceptarse* y como *darse*. El «se» implica a la persona más que a sus acciones y obras. Si de ello se trata: *amor personal* y, consecuentemente, *familia*. Por eso, reseñaba la filosofía medieval que la culminación de la justicia es la *caridad*. De otro modo: la sociedad es para la familia, no a la inversa. En la familia no se trata sólo de «dar a cada uno lo suyo», sino de

aceptarse y *darse* enteramente, de aceptar y dar a una persona distinta según su *ser entero*. Eso es *amor*, y la familia humana es el primer lugar natural en el que ese *ser amante* de la persona humana se *manifiesta*. En la medida en que el hombre es familiar es social, pues *la base de la sociedad es la familia*. Por eso, el que no es fiel a su familia no puede ser fiel a la sociedad, porque la primera *fidelidad* es la base de la segunda. Cualquier agresión a la sociedad ha pasado antes por un ataque familiar.

Derivadamente, la *lealtad* a las cosas de la sociedad (bienes de infraestructura, culturales, etc.) es segunda respecto de la lealtad a las cosas de la familia (cuidado de la casa, del patrimonio, herencias, etc.). La infidelidad a la familia admite diversas variantes: infidelidad matrimonial; irresponsabilidad como padre o madre en la crianza y educación de los hijos; falta de respeto filial por parte de los hijos, etc. Sin *fidelidad* familiar no cabe fidelidad social. Y sin *lealtad* a lo familiar no cabe lealtad a lo social. La infidelidad es mucho más grave que la deslealtad, porque el hombre no se reduce a cuidarse de las cosas intramundanas[9], ni puede quedar absorbido por ellas, ya que la *intimidad* humana no coincide con la *manifestación*, no se reduce a ella.

Si la familia es base de la sociedad, también lo es respecto del *Estado*. Sin embargo, varios ataques a la familia son amparados e incluso favorecidos por diversas legislaciones nacionales de diversos países. Tal vez el más notorio sea el referido a la visión que algunos sectores políticos o ciertas legislaciones de diversos Estados tienen recientemente del concepto *familia*, a saber, como mera reunión de personas (con el agravante que admiten que éstas pueden ser del mismo o de diverso sexo abiertas a la unión sexual). Para salir al paso de esas ambigüedades en torno al concepto de *familia*, conviene no perder de vista que el vínculo familiar es el *amor personal*. Amar es *dar* personal, pero no cabe dar sin *aceptar*, decíamos. A su vez, no caben *dar* y *aceptar* sin *don*. El don por excelencia es el *hijo*. Por tanto, sólo la donación y aceptación *a la nueva vida personal*, al hijo, *a su origen, y a su protección naturales,* configura a una familia humana como tal[10].

---

[9] Heidegger, por ejemplo, en su libro *Ser y tiempo* describe al hombre como el que se cuida (*sorge*) de las cosas del mundo. Pero esa descripción, aunque válida, es insuficiente, porque ni la persona humana es intramundana ni su fin es el mundo.

[10] Repárese en el término «naturales», que indica que la donación y aceptación *personales* se vehiculan de manera acorde con la *naturaleza* humana. De modo que si se suplanta ese orden *natural* (lease, por ejemplo, fecundación *in vitro*, clonación, adopción de hijos por matrimonios homosexuales, etc.), el ofrecimiento y la aceptación no son personales, porque la persona humana no debe ponerse al margen o en contra de su naturaleza humana, sencillamente porque la desnaturaliza de tal modo que esas manifestaciones en la naturaleza adolecen de sentido personal.

Si la aceptación de la vida es nota distintiva de la familia natural, sólo cabe entender por familia la unión *amorosa* (*personal*, por tanto, no instrumental, técnica, etc.) entre dos personas de diverso sexo abiertas naturalmente a la vida. Esto es, sólo constituye una familia lo que la hace *amorosa* y *personalmente* posible, es decir, el *matrimonio* estable de un hombre y una mujer (como de hecho a nivel jurídico han reconocido los más célebres acuerdos internacionales), abiertos de modo *natural* al hijo. Dado que la transmisión *natural* de la vida *vinculada al amor personal* no varía, no se debe suplantar el modelo de *familia*, como unión de por vida de dos personas de diverso sexo, por otros «modelos de familia»; y debe tenerse en cuenta que la denominación clásica de «familia» es inapropiada para describir otras uniones, puesto que no cualquier asociación forma una *familia*.

3. Los vínculos sociales insuficientes

El vínculo de cohesión de la *familia* es –conviene insistir– el *amor personal*. El de la *sociedad* no puede ser el amor puesto que, como es obvio, no podemos amar personalmente a todos los miembros de nuestra ciudad o sociedad, ya que ni siquiera los conocemos. El sentimiento filantrópico de «fraternidad universal» responde a una imaginación quimérica y a un consecuente deseo vano. Uno debe estar dispuesto a amar a *todos los hombres* que se crucen en su camino y que pueda conocer, más aún, debe estar dispuesto a «amar apasionadamente al mundo»[11], pero es evidente que no puede amar *personal* y actualmente a todos los hombres ni a todas las realidades intramundanas, puesto que de muchos hombres y realidades ignora incluso su existencia.

Lo que precede indica que el vínculo de la sociedad no puede ser el *amor*, que está a nivel de *acto de ser*, sino algo que está a nivel de *manifestación*, esto es, de *esencia* humana perfeccionada[12]. Lo propio de la manifestación humana es el *tener* o *disponer*. No obstante, hay diversos grados –como se ha visto– de posesión: cosas naturales, artificiales o culturales, el consumo, el dinero, la administración, el lenguaje, las

---

[11] San Josemaría Escrivá, *Amar apasionadamente al mundo*, homilía pronunciada en el campus de la Universidad de Navarra el 8 de octubre de 1967.

[12] La *esencia* humana es social. Para esto hay que darse cuenta de que sin la manifestación no hay sociedad, pero es que la manifestación no es la persona. Hispostasiar la sociedad es un gran error. Una cosa es la manifestación y otra la persona; la distinción real (entre *esencia* y *acto de ser* en el hombre) impide la identificación.

ideas, la ética... ¿Cuál de ellas es el vínculo social más cohesivo? Examinemos las diversas propuestas recientes de manera pormenorizada.

a) No puede ser el vínculo de cohesión social la posesión de *realidades naturales*, porque podemos usarlas *bien o mal*. Si las usamos mal, tras poseerlas nos perjudicamos a nosotros mismos y a los demás. En efecto, estar volcados sobre realidades materiales nos priva de control sobre nuestros actos, y es evidente que con ese modo de actuar la sociedad que surge es desorganizada.

b) Tampoco vincula suficientemente lo social la posesión de *bienes culturales*, porque éstos no son necesarios, sino que ofrecen diversas *alternativas*, y éstas pueden ser *buenas o malas*, mejores o peores. Si son buenas facilitan la manifestación personal e intensifican la unión de las interrelaciones personales. Si malas, lo contrario.

c) El *consumo* de los bienes naturales y culturales, por su parte, tampoco vincula lo societario mal que le pese al *capitalismo*, porque el consumo sólo mira al presente, al goce momentáneo, y es claro que sin proyecto común de futuro la sociedad se disuelve.

d) Asimismo, no une con suficiencia lo social el *dinero* porque hay dimensiones de lo social no reductibles a economía[13], y porque éste se puede usar *bien* o *mal* (ej. construyendo las torres gemelas de New York o destruyéndolas).

e) No es tampoco suficiente eslabón de engarce social –pese a su importancia– la *educación primaria, secundaria, universitaria*, etc. No cabe aprendizaje sin sociedad, pero el aprendizaje puede ser erróneo, y es manifiesto que el error ciega las inteligencias y divide las voluntades. Si educamos *bien*, es decir, según *verdad*, la sociedad podrá ser (si libremente es aceptada esa educación), más armónica, concorde, inteligente y pacífica. Si educamos *mal*, esto es, según preferencias *voluntarias*, cederemos al *subjetivismo*, y éste, por definición, es asocietario.

f) Tampoco aúna con suficiencia lo social el *lenguaje*, puesto que se puede usar *bien* del lenguaje, pero también se puede usar *mal*, es decir, *mentir*, y la mentira no aúna sino que disgrega. Es obvio que sin lenguaje no cabe sociedad, y que éste se puede emplear con riqueza o con pobreza, es decir, según *veracidad* o según verdades a medias, esto es, según *mentira*. Con todo, conviene no olvidar en la práctica que «la verdad finalmente prevalece, y la mentira con su autor perece»[14]. La falta

[13] YEPES observa que donde priva el *dinero* es protagonista la *discordia*, porque el principal inconveniente de éste es que no se puede compartir, sino sólo repartir, *op. cit.*, 237.

[14] MEY, S., *El hombre verdadero y el mentiroso*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 357.

de adhesión a la verdad a veces se disfraza de «tolerancia», que tal como se viene a entender llega a ser la mayor *intolerancia*: la de impedir que la verdad resplandezca. Conviene pues, tener buenas «entendederas» y buenas «explicaderas», pero siempre que éstas queden referidas a la *verdad*, porque buenas palabras y actitudes que no buscan en directo la verdad son hipocresía.

g) Tampoco congregan suficientemente lo social –es notorio– las *ideas*, ni siquiera la de *progreso* que mira al futuro. Las ideas pueden ser verdaderas, pero también erróneas, o si se prefiere, *buenas* o *malas*. No cualquiera de ellas aúna, ya que el error escinde. El error es un defecto de la inteligencia. Como esta potencia humana, con ser alta, es inferior a la persona humana, escinden mucho más los «errores personales» que los «racionales»; por ejemplo: la soberbia, la envidia, etc.

h) No es vínculo suficiente de la sociedad la *administración*, porque *administrar* es segundo respecto de *aportar*, y aportar es segundo respecto de *aceptar*. Si no se acepta, no se aporta. Si nada se aporta, nada se administra. Más aún, una vez aportado, se puede administrar *bien* o *mal*. Si mal: caos social.

i) Tampoco las *instituciones intermedias* son el vínculo social fundamental. Es verdad que sin éstas no hay modo de canalizar las relaciones interpersonales, pero si están *mal* montadas son un impedimento para que lo interpersonal se manifieste, es decir, para que se adquieran virtudes sociales.

j) No es vínculo fundamental cohesivo de la sociedad el *gobierno* en cualquiera de sus formas posibles (incluida la *democracia*), pues hay dimensiones sociales que el gobierno no toca. La *sociedad* es más amplia que el gobierno, y además, se puede gobernar *bien* o *mal*. Si bien, se promueve el diálogo e interactuación humanos; si mal, la fragmentación social. La política, tal como se vive en la actualidad, es lucha por el poder y reparto del mismo. Que ese tipo de actividad no vincula, sino que divide cada vez más a la sociedad, se comprueba fácilmente atendiendo a cualquier informativo o a las encuestas sociales.

k) La *información*, en su progresiva acumulación –a la que hoy se tiende– tampoco es el cohesionante social en su justa medida. En efecto, la información adquirida puede ser *buena* o *mala*, y dentro de esta segunda especie la mayor parte de las veces no pasar de superficial. Por eso, la mejor actitud frente a lo que se ofrece por internet, por ejemplo, es la extremada selección de la información para quedarse con lo mejor, que –dicho sea de paso– no tiene por qué coincidir con ser lo más buscado o citado por la gente.

l) Tampoco el *poder*, la *fama*, los *conflictos*, etc., son capaces de engarzar suficientemente lo social. El *poder* no, porque éste puede ser político o despótico, y sólo el primero aúna, porque está *bien* llevado. La *fama* (en el sentido de ser muy conocido) no es suficiente, porque se puede ser famoso siendo un frívolo, y es evidente que ningún frívolo aúna, sino que disuelve cualquier círculo de amigos. Obviamente, tampoco los *conflictos*, las revoluciones sociales, las luchas dialécticas, las guerras, compactan la sociedad, sino que la disgregan, la separan, la distorsionan y la disuelven. A la sociedad mejor, por tanto, no se llega –como postuló el *marxismo*– por la «lucha de clases», porque ésta destruye la sociedad.

m) La *ciencia* y la *técnica* tampoco cohesionan necesariamente lo social, pues éstas pueden ser *bien* o *mal* usadas, y sólo lo primero trabaja en orden a esa unión. Más ciencia y técnica que en nuestros días no ha existido en el pasado, pero junto a una tendencia a la *globalización* en las costumbres, en muchas zonas existe una clara propensión a la escisión: nacionalismos, regionalismos, provincialismos, localismos, etc.

n) Ni siquiera la *igualdad* ante la ley, (gran conquista de Estados Unidos tras su independencia, luego proclamada en la Revolución Francesa y exportada a las grandes potencias occidentales) es susceptible de unir a los hombres entre sí, porque ni en los países occidentales ni en los que están muy marcadas las diferencias de clases está garantizada la armonía social.

Estas son algunas de las propuestas recientes de cohesión social. Como se puede apreciar, teorías sociales ha habido últimamente tantas como letras en el abecedario, pero ninguna de ellas es suficiente para aunar la sociedad. ¿Acaso no se puede?

4. El vínculo de la sociedad

El único vínculo posible de la sociedad es la *ética*[15]. Al hablar del poseer práctico, del lenguaje, de las instituciones, etc., se ha añadido el calificativo de *bueno* o *malo*. El bien y el mal, como se estudió, son *objetivos*, no subjetivos o relativos al sujeto. Lo bueno es objeto de la *ética*, aunque no considerado estáticamente, sino en su incremento, pues la mejoría social es paralela al incremento del *bien común*. No sólo cada

[15] «Sin sociedad no hay ética, y al revés, porque sociedad significa relación activa y comunicativa entre personas», Polo, L., *Ética*, ed. cit., 67.

quién sino la sociedad es susceptible de mejorar o empeorar. La prosperidad social no es algo a lo que estemos necesariamente abocados, pues las decadencias, crisis, guerras, etc., también surcan la historia humana, en especial la contemporánea y reciente[16]. Pues bien, si el único vínculo de cohesión social es la *ética*, el mayor enemigo de la sociedad no es la carencia de dinero, de administración, de cultura, de información, de materias primas, etc., sino el *relativismo ético*, lamentablemente en exceso extendido[17].

Con todo, no toda concepción de la ética es ética. Por eso conviene ser cautos ante el uso de esta palabra tan manipulada. En efecto, no pocos políticos usan profusamente de éste término en sus discursos, pero las medidas de gobierno por ellos adoptadas distan mucho de adecuarse a la *naturaleza* y *esencia* humanas. La falta de fundamentación de esas supuestas «éticas» se ratifica por sus frutos: corrupción, manipulación, falta de trasparencia, disgregación social, problemas graves surgidos por efectos secundarios de esas normativas, incapacidad de resolverlos, gobiernos débiles, individualismo, masificación, etc.

La interdependencia humana es necesaria, no sólo con vistas al aporte de productos que hagan posible la subsistencia humana (alimentos, ropa, medicinas, etc.), sino –y principalmente– en orden a la mejora de los hombres como tales, es decir, según *virtud*. Tal mejoría es *ética*. En este sentido la sociedad es el *medio* o la *condición sine qua non* de la mejoría *esencial* humana. Si la sociedad es *medio*, lo peculiar de un medio es que se *use* de él. Sin embargo, no está garantizado que el uso dispositivo del medio sea correcto. Lo será si no ocluye el ámbito *manifestativo*, es decir, si se usa rectamente, con *ética*. Lo que es medio es la *sociedad*, que es del ámbito de la *manifestación*, no la *persona humana*, de quien nace la manifestación, que es el fin de la sociedad. El *individualismo* y el *colectivismo* ignoran u olvidan el origen personal de la sociedad.

El hombre puede mejorar o empeorar en su trato con el mundo, con los productos culturales, etc. (como se destacó en la Lección prece-

---

[16] Por «Historia Contemporánea» suele entenderse el periodo de tiempo que va desde el comienzo del periodo revolucionario (1776) hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945). Cfr. COMELLAS, J.L., *Historia Breve del Mundo Contemporáneo*, Madrid, Rialp, 1998. Por «Historia Reciente» se entiende el periodo que va desde el fin de la gran guerra hasta nuestros días. Cfr. *Ibid.*, *Historia Breve del Mundo Reciente*, Madrid, Rialp, 2005.

[17] Como observa JUAN PABLO II, el *relativismo ético* se presenta de ordinario engarzado con un *agnosticismo religioso* y con un *relativismo jurídico*, que hunden sus raíces en la pérdida de la verdad sobre el hombre. Cfr. *Ecclesia in Europa*, nº 9.

dente), pero cuando más mejora o empeora es con el trato con los demás[18]. Más aún, el trato con cosas ya es de entrada social, porque su fin es que mejore el trato entre personas. A su vez, la mejoría social no es fin en sí, sino que es el *medio* que facilita o impide que cada persona se abra a su elevación por Dios. Esto es una indicación de que *no es la persona para la sociedad sino al revés*. La sociedad es posible porque la persona *acoge* y *aporta*. La persona no es sólo el origen de la sociedad, sino también su *fin*. ¿Para qué la sociedad? Se abren ámbitos en lo social *para que la intimidad personal se manifieste* y no choque con impedimentos.

El corazón de la ética es la *amistad*. La amistad es superior, decíamos, a la *justicia*, si bien nace de una intensificación de aquélla. Sin justicia no cabe amistad. La justicia es un fortalecimiento en nuestra tendencia comunicativa hacia los demás. Esa tendencia es también una tensión entre dos polos, uno referido al pasado y otro al futuro. El que se refiere al *pasado*, a nuestro *origen* como personas se refuerza con la virtud de la *piedad*[19]. El desarraigo es desagradecimiento respecto del *origen*, en rigor, falta de *filiación*, pérdida del sentido de la vida y consecuente pesimismo. La tendencia humana que mira hacia el *futuro*, a nuestro *destino*, se refuerza con la virtud del *honor*[20]. La sociedad tampoco puede prescindir de la *valoración*, siempre que ésta sea ética. El aprecio por cada persona en la sociedad civil se llama *honor*. Éste no se reduce a la *fama*, pues en ésta la ética puede estar ausente. Aunque el honor culmina en el *último fin*[21], sin embargo, no es tan fuerte o unitivo como el *amor* familiar.

Una sociedad a la que no se le admita fin último, sino sólo fines momentáneos, pasarlo bien, no pelearse, etc., pierde sentido, porque ¿aúnan suficientemente esos fines intermedios? Es evidente que no. Entonces, ¿para qué una sociedad aunada a medias? De ello cabe deducir que *una sociedad no abierta al último fin es disolvente*. En suma, ¿cómo puede estar suficientemente unida una sociedad sin Dios? La secularización de los Estados es disgregadora. A Dios se abre la ética con las virtu-

---

[18] «El hombre coexiste con el *alter*, precisamente por su mutua condición personal, en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana», POLO, L., «La coexistencia del hombre», en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 46.

[19] «*Piedad* es la veneración al propio origen, al autor de uno mismo»; POLO, L., *Quién es el hombre*, ed. cit., 132.

[20] «La tendencia al honor es la tendencia al fin último», *Ibid.*, 131.

[21] «El honor culmina en el último fin, sin el cual no sería virtuoso y, propiamente hablando, no existiría. Aunque no sea estrictamente lógica sino práctica, he aquí una prueba de la existencia de Dios», POLO, L., *Quién es el hombre*, ed. cit., 135.

des de la piedad y del honor; también con la amistad. Por ello, el olvido de Dios en el ámbito social pasa por el olvido de las virtudes sociales. Y sin éstas la unión social es postiza y problemática. Como se ve, no se trata sólo de que un gobierno haya actuado mal porque no respete o vaya en contra del sentir de los «creyentes» de ese país, que incluso son mayoría en esa nación, sino de que fomentar una sociedad cerrada a Dios es llanamente antisocial.

Habermas, un relevante pensador del s. XX en el ámbito de la teoría social, aboga en sus escritos por lo que él denomina una «sociedad con diálogo libre de dominio»[22]. El *diálogo* se requiere para constituir la sociedad, porque no cabe *amistad* sin él[23]. De manera que un «diálogo» que no busque la amistad no es tal, sino una técnica lingüística al margen de la verdad. En efecto, aunque el diálogo posibilite la amistad, no conduce necesariamente a ella, porque cabe el llamado diálogo de sordos, es decir, el trato de personas que no quieren escuchar, porque no se preocupan por *servir* a los demás. Quien no sirve está en exceso pendiente de sí y de sus intereses, esto es, tiene un yo tal vez encumbrado en demasía. Repárese en que la sociedad ideal que este autor pretende instituir no es posible sin la *virtud*, especialmente la de la *justicia*, no la justicia expresada en códigos de leyes, sino la justicia como *perfección intrínseca de la voluntad* de cada hombre, es decir, como *virtud*, cuyo culmen –ya se ha adelantado– es la *amistad*. La justicia es compañera de viaje de la *fortaleza* (en rigor, de todas las demás virtudes), de modo que conviene dominar con fuerza las malas tendencias propias y ajenas a fin de que el *bien común* comparezca. Lo contrario sería el paraíso de los delincuentes[24].

Junto a la virtud de la *justicia*, son, pues, necesarias otras, la *veracidad*, por ejemplo, que el autor mencionado parece encapotar al sostener que un hombre no está obligado a decir la verdad cuando ésta vaya en contra de sus propios *intereses*. Sutilmente subordina, pues, la *verdad* al *interés*. Es bueno buscar la verdad, y eso tiene su modo[25], pero ¿es «libre

---

[22] Cfr. INNERARITY, D., *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona, Eunsa, 1985.

[23] «Cuando se empieza a dialogar, cada una de las partes debe presuponer una voluntad de reconciliación en su interlocutor, de unidad en la verdad», JUAN PABLO II, *Ut sint unum*, 36.

[24] «La fortaleza sin justicia es palanca del mal», SAN AMBROSIO, *De officiis*, I, 36.

[25] «La verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, con una búsqueda que sea libre, con la ayuda de la enseñanza de la educación, por medio de la comunicación y del diálogo», *Dignitatis Humanae*, n. 3.

de dominio» un diálogo en el que no se busca la *verdad*, o en el que ésta se subordina al *interés* personal? No parece posible, porque si la verdad se subordina al interés aparece con facilidad la doblez, el disimulo, el artificio, incluso la astucia; en una palabra, diversas formas de *mentira*, y ello para dejar al propio yo en su pedestal o para dominar, para subyugar al otro a los propios intereses. Si no se adquiere virtud, aparece inevitablemente el dominio, pues se tiende a hacer prevalecer lo propio por encima de lo ajeno. Sin la *virtud*, la sociedad que pretende Habermas es utópica, irrealizable, pues no se trata de una «utopía» *esperanzada*, como la que propuso Tomás Moro, pues éste no soslayó las virtudes, maxime las sociales.

No se olvide que la *virtud* no ha sido invitada en las diversas propuestas sociológicas del s XIX (Saint Simon, Comte, Spencer, Marx, –primera generación de sociólogos–), de las que forman el puente entre los s. XIX y XX (Simmel, Durkheim, Pareto, Weber –segunda generación de sociólogos–), y de las más representativas del s. XX (Parsons, Merton, Dahrendorf, Giddens, Donati, Norbert Elias, Niklas Luhmann, etc.). No podía ser de otro modo, teniendo en cuenta el gran influjo que en casi todos estos autores se percibe de Kant. Pero sin la virtud, la más elegante, apuesta, atractiva y honesta dama, la fiesta es sosa, aburridísima, y como nadie quiere bailar con las feas y frívolas, ¿a quién atraen y arrastran esas ofertas sociológicas?, ¿quién las sigue hasta entregar su vida por ellas? En suma, y aunque no sea nuestra tarea, la fundamentación de la sociología parece estar todavía por llevarse a cabo.

Afortunadamente la sociedad no la configuran los sociólogos, estadistas, etc., ni tampoco los políticos, al menos tal como éstos se suelen desempeñar en la historia reciente, pues «cuando se llama sociedad a tales entes, que siempre tienen dos caras y ningún fondo, y cuando se profesa indiferencia por todo lo que puede perjudicar o favorecer al género humano, es como si nos hubiéramos perdido en un desierto y no pudiéramos salir de él»[26]. No se quiere decir con ello que todos los dirigentes de la historia reciente se hayan inspirado en Fouché como en su modelo de astucia política, aunque muchos de ellos algo parecen haber aprendido de él, al menos en el deseo de perpetuarse en el poder dando los giros y quiebros necesarios y aún innecesarios. Pero es claro que ese «sacerdote y profesor en 1790, que saqueó iglesias en 1792, y fue comunista en 1793, multimillonario cinco años después y Duque de Otranto algo más tarde»[27] no constituye precisamente un modelo de virtud.

---

[26] DICKENS, Ch., *David Copperfield*, ed. cit., 565.

[27] ZWEIG, S., *Fouché. El genio tenebroso*, Barcelona, Ed. Juventud, 12ª ed., 1996, 9.

5. Conocerse y tratarse

Si bien el vínculo social es la *ética*, ésta es huérfana sin tener en cuenta a la *persona*. No podemos tratar bien (*ética*) a cada persona si no la conocemos como *tal* o *cuál* persona. ¿Cómo conocemos a los demás? En primera instancia conocemos *algo de* los demás por sus *manifestaciones*, especialmente a través de la *comunicación* mutua. Sin ésta no cabe *convivencia*. Al abrirnos a los demás notamos más afinidad de carácter con unos que con otros. Esas características conforman los *tipos* sociales[28]. Los caracteres humanos son distintos, complementarios, pero no contrarios. Por eso, cuando se habla de «incompatibilidad de caracteres» casi siempre abundan vicios y escasean virtudes.

La *persona* salta por encima de los diversos caracteres tipológicos. Y no sólo la persona, sino también la *esencia* humana. En efecto, los hábitos de la inteligencia y las virtudes de la voluntad (que forman parte de la esencia humana) destipifican, es decir, dotan al hombre de unas perfecciones superiores a las tipológicas, hasta tal punto de que a veces tales cualidades se enfrentan con el propio modo de ser tipológico y lo vencen. Así, un hombre que es, como suele decirse, un «uno», es decir, que actúa con criterios propios, seguro, fuerte de carácter, etc., por medio del trato amistoso con los demás puede llegar a ser servicial, dócil, etc. De modo que se pueden entablar relaciones de amistad con personas que tienen un modo de ser muy distinto al propio.

Relacionarse añade algo respecto del mero estar *junto a* o coincidir. Es, en primer lugar *aceptar* a la persona que se tiene cerca, y en segundo lugar *aportar*, abrirse a ella, *servirla* como quién es (no servirse de ella para que nos haga las fotocopias...). Aunque en los países desarrollados predomina el sector de servicios sobre los demás (el industrial, y éste a su vez sobre el agrícola, ganadero, pesquero, etc.), esto de «servir», no parece que esté tan en alza actualmente, pues en la mayoría de los casos esos servicios son interesados, y no poco. Excepciones solidarias como las ONG, la ayuda ante catástrofes naturales, etc., las hay, pero de ordinario se suele oír el lamento de que «si buscas una mano dispuesta a ayudarte, la encontrarás al final de tu brazo»... También es verdad que ante quien rechaza el servicio la ayuda para él es inútil, aunque no lo sea para quien la ofrece.

---

[28] Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 185, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.

Conocer a los demás por sus *manifestaciones* no implica que el conocimiento se agote en sus manifestaciones, pues algo se puede *intuir* de la persona que subyace a ellas. Este conocimiento es *personal*[29] y progresa en la medida en que uno se conoce más a sí mismo. La persona no es aislada sino *co-persona*. En la medida en que uno se da cuenta de su propia realidad personal, de su personal apertura constitutiva, conoce más a los demás como personas abiertas. Pero no se trata de conocerlas en general, sino como tal o cuál apertura, como tal o cuál persona distinta.

Suele decirse del hombre que «el conocimiento de la propia identidad, la conciencia de uno mismo, sólo se alcanza mediante la intersubjetividad»[30]. Pero cabe matizar ese aserto por un doble motivo: a) gramaticalmente, porque la palabra «sujeto» indica *fundamento*, una especie de identidad consigo misma, pero ninguna persona humana es *idéntica* sino dual (no hay *identidad* humana sino sólo divina), y b) temáticamente en cuanto al «inter» cognoscitivo que media entre las personas, porque el conocimiento pleno del hombre no se alcanza con los demás hombres, sino sólo con la ayuda divina.

Si la persona es *co-persona*, y si es susceptible de *elevación* como persona, seguramente algo tendrán que ver los demás en esa elevación[31]. La pregunta se puede formular de este modo: ¿por qué si cada persona humana es una *novedad* irrepetible, a cada uno le ha tocado convivir con unas personas determinadas y no con otras en tal o cual tiempo y lugar de su biografía? Es decir, ¿por qué tales padres, tales hijos, tales hermanos, amigos, vecinos, compañeros, colegas, etc., y no otros? Evidentemente eso no ha dependido de ninguna elección humana propia o ajena. La única contestación coherente consiste en apelar a la *providencia divina*.

En efecto, los que son de nuestra familia, aquellos con quienes convivimos, los que nos ha tocado tener al lado, etc., son aquéllos que tanto por su *esencia* como por su *ser personal* nos pueden ayudar más a nosotros. Y eso en dos órdenes: a) nos ayudan porque nos permiten hacer

---

[29] El conocimiento del carácter *personal* de los otros no puede consistir, evidentemente, en un conocimiento *operativo* o *habitual*, es decir, según *actos* o *hábitos* de la *razón*, sino que tiene que ser forzosamente *personal*.

[30] Es tesis propia de la antropología del *personalismo*. Cfr. YEPES, R., *op. cit*, 82; TAYLOR, Ch., *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidos, 1994, 68-70.

[31] Sirva esto como ejemplo: «la alegría tiende naturalmente a comunicarse, y al compartirla con otro se multiplica. Lo mismo ocurre con el saber: sólo hay progreso cuando se transmite», YEPES, R., *op. cit.*, 185.

crecer nuestra *esencia* mediante hábitos y virtudes, y b) nos ayudan porque permiten que nos conozcamos mejor como la *persona* que somos y que, en consecuencia, nos destinemos mejor a Dios. Y en ambas facetas nos ayudan tanto con respuestas positivas, o más afines a nuestro modo de ser, como con dificultades o inconvenientes, que nos vienen bien para madurar[32]. En toda convivencia la clave pasa por descubrir «*cómo*» esas personan nos ayudan, pero seguramente ellas son las más convenientes para que tal persona distinta en tal situación irrepetible mejore no sólo en su *esencia* humana[33], sino también para que pueda ser elevada por Dios como tal *persona* y para ver mejor la mano de Dios detrás de ellos[34].

Si ese modo de convivir se realiza de cara a Dios, uno se ofrece más rápidamente y de mejor modo como tal persona para que Dios lo eleve. Como no hay dos personas iguales, tampoco habrá dos elevaciones iguales. Por eso, uno no debe pretender la elevación divina que uno desearía o esa que ha leído en una biografía de un gran hombre de Dios, sino buscar aquélla a la que Dios le llama, aunque esa no le guste del todo a uno, no la entienda, o aunque le cueste descubrirla. Si se consigue esa meta, la convivencia social que se alcanza a vivir se puede calificar de divina.

6. El uso del lenguaje y la comunicación

Se pueden tratar bien a las personas si se conocen bien. La primera manifestación de trato es hablar, usar del *lenguaje*, pues «el silencio o falta de comunicación desata las amistades, y de amigos hace extra-

---

[32] Con lo expuesto suelen, sin duda, chocar varias objeciones existenciales. Ejemplificando: «¿con mi mujer, que a veces se comporta con cierta inmadurez, con la que llego tarde a las citas porque se pasa una hora arreglándose o hablando por teléfono?, ¿con quienes conmigo conviven, que tienen defectos manifiestos, innegables e insoportables, que trabajan poco, que ven excesiva TV?, ¿con mi jefe, que es brusco y autoritario sin fundamento, o excesivamente serio y formalista?, ¿con mis amigos, que se han vuelto cínicos?, etc., ¿acaso éstos me pueden ayudar a crecer?». Respuesta: precisamente esos.

[33] En efecto, tal mujer puede convenir a un marido que tiene altibajos sentimentales, para que de ese modo él se mantenga más ecuánime; tales defectos de aquellos con quienes se convive le pueden ayudar a uno a no ser rencoroso, a tener más paciencia; tal director le puede ayudar a crecer en humildad; tales amigos, a suplir lo que en ellos falta de responsabilidad...

[34] A Cristo le pasó lo mismo: sin la crasa ceguera del fariseísmo no hubiese resaltado tanto por contraste su Verdad.

ños»[35]. Con todo, hay modos y modos de hablar, y aún otros de gritar. En todos ellos si el lenguaje empleado no une, mejor dejar de hablar.

En el trato ordinario se emplea el lenguaje *convencional*. ¿Se debe usar el lenguaje convencional de cualquier manera? No, sino que el lenguaje hay que emplearlo según virtud: la *veracidad*. Lo contrario es destruir el lenguaje y, al hacerlo se están destruyendo las relaciones sociales humanas, propias de la *esencia* del hombre. De ese modo se acaba por no fiarse nadie de nadie, y el trabajo en común no rinde su eficacia[36].

Como se recordará, Sócrates, en su pugna con los *sofistas*, intentaba el engarce entre el lenguaje convencional y la verdad. ¿Para qué tanto hablar –diría– si la falsedad acompaña a las palabras? A los sofistas cuadraba bien, por tanto, esa sentencia satírica: «palabras sin verdad, paja sin grano»[37]. La *mentira* es la carcoma del lenguaje. Parásitos anejos a esta epidemia son la *ambigüedad*, la *doblez*, el *disimulo*, la *jactancia*, la *ironía burlona*, es decir, el *reír contra*, la *astucia*, el *fraude*, etc., lacras todas ellas que fomentan la disolución de las *virtudes sociales* y, consecuentemente, de la sociedad.

Una mentira absoluta sería la destrucción total del lenguaje. No sólo del lenguaje, sino del orden social entero. En efecto, dado que el lenguaje es *la primera actividad práctica* del hombre y punto de engarce de todas las demás, pues sin ella no es posible el *trabajo*, si se miente con el lenguaje se miente con las *acciones* y el *bien común* no comparece. La primera mentira humana es no hablar, en especial, si de *lenguaje personal* se trata. También a nivel *convencional* esa es primera, pues el hombre por naturaleza está hecho para trabajar, y no cabe trabajo sin lenguaje. Debe hablar, está llamado a dar de sí, a manifestar, y a darse a los demás, siempre que lo que hable esté transido de sentido personal y no sea pura charlatanería. La primera *mentira* práctica, es decir, manifestativa, estriba en emplear el lenguaje sin *veracidad*. La mentira en el trabajo, mentira también práctica deriva de la lingüística, y admite varias modalidades: una, no trabajar, que es la mentira *ontológica* humana, pues el hombre está hecho para ello. Otra, en trabajar mal, es decir, el amplio asunto de la chapuza.

---

[35] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., n. 256, 37.

[36] «Destruir el lenguaje es hacer imposible la cooperación humana, y por tanto estorbar el desarrollo y la organización del trabajo humano. Suelo decir que el subdesarrollo no es una consecuencia de la ineptitud; el subdesarrollo es la consecuencia de mentir demasiado, de que la gente no se fía de nadie», POLO, L., *Etica*, ed. cit., 41.

[37] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., n. 639, 152.

El lenguaje *convencional* es el vínculo de interrelación entre los que hablan y los que escuchan. Si, según Aritóteles, la música es para quien la escucha, también el hablar es para quien presta atención. En efecto, se aprende mucho más escuchando que hablando. Al oír, según Tomás de Aquino, hay que prestar más atención a lo que se dice, que a quién lo dice. Sin embargo, ambos asuntos, no son incompatibles. Es más, a través de lo dicho debemos intentar descubrir el modo de ser de quien habla, pues éste es superior al lenguaje que él emplea, y eso es aprender más. Pero se puede no querer escuchar y también mentir. Si en una sociedad se miente, el diálogo no es *interpersonal*. En ese caso la comunicación humana se convierte en un asunto *intraespecífico*, es decir, propio de la *especie*, pero no propio de las *personas*. Ahora bien, como es la persona humana la que es capaz de dotar de perfección a lo que no la tiene, porque su riqueza personal es inagotable, en tal diálogo no se produce un mutuo y personal enriquecimiento. También la mentira laboral (la ausencia de trabajo, la pifia o chambonada, etc.), destruye la relación interpersonal.

La mentira social es, además, *despótica*. En efecto, el déspota es aquél que no es capaz de aprender de su interlocutor, porque no lo considera persona, sino algo inferior a sí, y el lenguaje que con él usa es una técnica de transformación del otro cual si de una actividad meramente práctica se tratase. Es el que confunde las relaciones sociales, también llamadas de *gobierno*, con las de *producción*. En esta situación el perjudicado en primera instancia es el mismo déspota, porque reniega del enriquecimiento propio que le puede proporcionar el trato con los demás. Se niega a aceptar a los demás y a aprender de ellos, y se niega, por consiguiente, a sí mismo como persona, puesto que él es *apertura* a ellos. Para aprender de los demás se requiere *humildad* (la base de toda virtud y la que menos de moda está). Por eso, un gran inconveniente, en especial para los gobernantes, es la falta de ésta, que es mucho más que una virtud de la voluntad, pues la humildad es *personal*. Por el contrario, la actitud de supuesta humildad que esconde la falta de disposición para aprender de los otros cuando éstos manifiestan a las claras a alguien sus propios errores es hipocresía, en rigor, una mentira personal.

Esa falsedad tiene su raíz en la *soberbia*, el peor defecto personal y directamente contrario a la humildad. La soberbia personal repercute en las dos potencias superiores de la *esencia* humana. En efecto, por una parte *oscurece la inteligencia* y, por otra, *falsea la voluntad*. El error incide en la inteligencia y puede ser involuntario, pero quien siembra la confusión lo hace personalmente. Por eso hay todavía un mal peor que el

error: el *confusionismo social*, una mezcla de verdad y error muy extendida en la que siempre sale perdiendo la mejor parte. Este mal se puede considerar peor porque si el error aparece sin tapujos, se suele rechazar con facilidad, pero cuando se presenta camuflado con verdades, arrastra insidiosamente a muchas personas. Salir de ese estado es tan difícil como cómodo es quedarse en él, porque esa situación tiende a justificar no pocas debilidades humanas y a insuflar ánimos a la soberbia.

Hay que rechazar con fortaleza las mentiras, grandes y pequeñas (¿en virtud de qué son pequeñas si son mentira?) Hay que estudiar y formarse para evitar el confusionismo. Hay que difundir la verdad en privado y en público, a tiempo y destiempo, pero con *amabilidad*. Por eso, «el derecho a la comunicación de la verdad no es incondicional»[38]. No se debe declarar cuando lesiona verdades *personales*, que son superiores a la verdad que se proclama, y no conviene proferirla si no va acompañada de *afabilidad*, porque entonces enemistamos a las personas con la verdad.

Comunicar en primer lugar es *aceptar*, y correlativamente, *dar*. El hombre se puede comunicar porque es un ser *aceptante* y *oferente*. El modo humano de aceptar y dar en la comunicación es *libre*, según el *conocer* y según el *amor*. En efecto, «si la comunicación no es una *continuación* del ser personal, si no tiene carácter donal, entonces, la comunicación *es pura información*... (la comunicación) es tan importante que sin comunicación no hay sociedad»[39]. Ahora bien, lo que se comunica debe ser acorde con la *esencia* humana. Será acorde si facilita su crecimiento. Eso es lo bueno, es decir, lo *ético*. Por eso la ética es la clave de la sociedad. La comunicación vincula la *sociedad*, porque la persona humana en su intimidad es vinculada según *aceptación* y *donación*, acogida y ofrecimiento.

7. Decir y hacer la verdad con cordialidad

El lenguaje es *manifestación* de la *intimidad personal*, manifestación de un *dar* personal, puesto que la persona es *don*. Como la persona es *libertad*, *conocer* y *amar*, la manifestación lingüística está llamada a ser

---

[38] *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2488.

[39] Polo, L., *Ser y comunicación*, en «Filosofía de la comunicación», Pamplona, Eunsa, 1986, 74-75. Y añade: «aquello cuya comunicación no es una donación, es efecto de *curiositas* y es superfluo... Lo que no se debe saber, tampoco se debe comunicar», *Ibid.*, 75.

libre, con sentido y amorosa. A la par, *amistad* manifestativa no puede haberla sin *diálogo*. A su vez, el diálogo requiere *veracidad*. ¿Cómo lograrla? Evidentemente para ello no son suficientes los equipos materiales, o técnicos expertos en medios de comunicación, aun siendo investigadores. Sin *educación ética*, social y objetiva, y sin *mejora personal* el fin deseado no comparece. Se requiere de una *enseñanza integral*, y es claro que ésta no puede ser sólo racional, puesto que el hombre no se reduce a su razón (menos a un ordenador susceptible de ser incrementada su base de datos). Se necesita, sí, perfección intelectual, para dirimir, seleccionar, cribar, jerarquizar lo aprendido; es decir, se requiere de *hábitos racionales*, y se precisa también de *virtudes en la voluntad*, aunque tampoco esto basta.

La primera perfección, la intelectual, comparece cuando a través del uso de cualquier lenguaje convencional se busca la *verdad* y se da con ella de modo claro, fin de cualquier habla. La verdad es doncella pudorosa que se retrotrae de las miradas con intereses pragmáticos. Su conquista sólo es posible con nuestro abandono en sus manos. Recuérdese en este sentido el legado de Aristóteles: «entre la amistad (Platón) y la verdad es una obligación sagrada dar preferencia a la verdad»[40]. El uso reiterado de los lenguajes convencionales según verdad fragua en nosotros un incremento perfectivo de la *voluntad*, una virtud: la *veracidad*. En efecto, la clave de la información es la *veracidad*, siendo ésta una virtud de la voluntad que tiene como fin manifestar la verdad conocida[41]. Por eso, no es una educación íntegra sino a medias aquélla que no se abre a la verdad *irrestricta*. Una enseñanza, use el medio que use y sírvase del lenguaje convencional que elija, polarizada en la transmisión de verdades parciales, miente en cuanto no dice lo que guarda en el tintero, a saber, el vínculo de esas verdades y su lugar jerárquico, su encuadre con la totalidad de lo real, física, humana y abierta a la trascendencia.

Nunca como ahora hemos dispuesto de más lenguajes convencionales y más sofisticados, ni de más medios de comunicación para transmitirlos. ¿Qué buscamos con ellos? Si la respuesta a esta cuestión es encuadrada inexorablemente dentro de fines *pragmáticos* no hemos superado la *sofística*, aunque la hayamos sofisticado... Si lo que se busca

---

[40] *Ética a Nicómaco*, l. I, c. 6, (BK 1096 a).

[41] «La verdad en cuanto que conocida pertenece al entendimiento. Pero el hombre, utilizando por propia voluntad sus facultades y miembros, se sirve de signos exteriores para manifestar la verdad, y así la manifestación de la verdad es acto de la voluntad», TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, II-II, q. 109, a. 1, ad 2.

es educar en la verdad, jamás hemos estado tan cerca de poder educar a la población mundial, para conseguir no sólo una sociedad justa, sino un paulatino e ininterrumpido crecimiento humano: convertir el mundo en un diálogo en la verdad. Pero esa verdad se debe afirmar *serenamente*, sin polémicas, aceptando más la verdad personal de la persona con quien se dialoga que la verdad que se le dice. Si se acepta a la gente no se la humilla. Si se la humilla, se miente personalmente con ella en la medida en que no se la acepta personalmente. Se miente personalmente porque una persona es *co-existencia* y, por tanto, está creada de forma abierta a la verdad de las demás personas. Si se cierra a ellas o claudica de su búsqueda, también subjetiviza su propia verdad personal.

Los medios de comunicación deben ser medios de cohesión social, mundial, no de división (regional, nacional, etc.). En la medida en que fomentan la polémica, aunque lamentablemente eso sea lo que más venda, no instruyen, sino que hostigan las pasiones humanas más bajas. Los informativos deben ser, además, formativos, no deformativos. No pueden formar si admiten un orden jerárquico de importancia distinto del que existe en lo real. Por ejemplo, si consideran que cualquier ideología (de izquierda, centro derecha, etc.) prevalece sobre la verdad; si anteponen cualquier acontecimiento regional a cualquier problema grave mundial, etc. ¿Cuál es el orden jerárquico real? Primero, Dios y la vinculación del hombre a él; segundo, la co-existencia humana; tercero, las manifestaciones *esenciales* de la persona humana, que son también jerárquicas (ética, sociedad, lenguaje, trabajo...); cuarto, la mejoría de la *naturaleza* o corporeidad humana (salud – enfermedad, consumismo – hambre, riqueza – pobreza, sexualidad – hedonismo, deporte – espectáculos, etc.); quinto, la mejora del mundo físico (zoología, biología, ecología, investigación física, química, etc.). Obviamente, este breve elenco habría que fundamentarlo y desarrollarlo mucho más, pues sin esa graduación no se puede ser *realista*, sino pragmático, ideólogo, economicista, etc.

8. La política y el derecho

a) *La política.* Para bastantes miembros de nuestra sociedad la política se parece a una alpargata en la que da lo mismo la izquierda que la derecha... En cambio, decir «política» para un griego clásico era hablar de «sociedad». En nuestros días no es exactamente así, porque la política se separa lamentablemente de la sociedad, incluso lesionando la cohe-

sión social. Además, los políticos también están muy faltos de cohesión mutua. Añádase que desgraciadamente la *corrupción política* es un fenómeno mundial que, negando la vocación de *servicio* de los dirigentes, se ha convertido en la peor plaga parasitaria de la sociedad. Pero estas corruptelas no son política sino politicismo.

La *política*, como la *ética*, regula las relaciones interhumanas, pero se distingue de aquélla en que la política regula las acciones que tienen una repercusión social de mayor envergadura. Se podría decir, que la política *continúa* la ética, porque no dirime acerca de las acciones de cada quién, sino de aquéllas que se realizan en *común* en un ámbito determinado (municipal, regional, nacional, internacional, mundial, etc.). El fin de la política es la mejoría de los *ciudadanos*[42]. Mejorar a los ciudadanos no consiste fundamentalmente en que éstos «tengan la vida cada vez más fácil» o que «se lo pasen cada vez más placenteramente», sino en que sean cada vez más hombres y mujeres y, consecuentemente, más felices. Ese es el verdadero *bien común*. Cuando no se fomenta socialmente la mejora en humanidad, cosa que implica un auténtico *servicio* por parte de quien dirige, el político se convierte en un déspota falsario aficionado a la *demagogia*. El fin *primario* de la política no es, por tanto, hacer más y mejores obras de infraestructura, sino mejorar a los *ciudadanos*. Para mejorarlos, no toda decisión política tiene la misma valía. En efecto, es manifiesto que las regulaciones estatales sobre la familia o la educación afectan más a los ciudadanos que legislar acerca del ancho de las autovías o sobre el precio de la gasolina, por ejemplo.

¿Cómo notar si un gobierno dirige *bien*? Si los ciudadanos incrementan su *libertad para*. ¿Cómo si *mal*? Si éstos se aferran a la *libertad de* (en rigor, si se pegan a la libertad de «hacer lo que les da la gana»). ¿Qué distingue a una libertad de otra? La *libertad de* es ayuna de *verdad*, y una política que no se asiente en la verdad tiene como efecto el caos social: la ingobernabilidad. *Gobernar* es *coordinar* las alternativas suscitadas por las personas, de modo que por medio de ellas las mismas personas mejoren como hombres en el seno de la sociedad que forman. Por eso, también en éste ámbito, la *omisión* en la oferta de alternativas (ordinariamente ligada a la mera protesta) por parte de ciudadanos de un grupo social, de un partido político, etc., es peor que una alternativa deficiente o mediocre.

---

[42] Cfr. NAVAL, C., *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación*, Pamplona, Eunsa, 1996; *Educación como praxis. Elementos filosofico-educativos*, Pamplona, Eunsa, 1997.

Es lugar común en *economía* que la falta de *coordinación* acarrea las más lamentables pérdidas para las empresas, las organizaciones y las sociedades. Lo mismo conviene sostener respecto de la *política*. Sin embargo, la coordinación es imposible sin una buena dosis de *razón práctica*. Coordinar implica tener una mirada *circunspectiva*, no atender sólo a un asunto, sino ver el entrelazamiento de los diversos factores entre sí, subordinando los inferiores a los superiores. Se trata en una palabra –como diría un clásico– de ser *prudente*. Recuérdese que la prudencia es un *hábito*, una perfección intrínseca de la razón en su uso práctico. Ahora bien, no es prudente quien carece de virtudes en la voluntad. De modo que la falta de continencia, templanza, fortaleza, veracidad, laboriosidad, valentía, justicia, amistad, estudio, y un largo etc. pueden lograr que un político sea ladino, pero no prudente[43]. Por eso, el que considera que lo político es esencialmente un asunto de preferencias voluntarias que se plasman en votos, olvidándose del papel rector de la *razón*, es miope para lo político, aunque sea ministro.

Como es sabido, un alto porcentaje del programa político de los países occidentales es *económico*, asunto que ya comporta una notoria corruptela política. Además, en los últimos tiempos se han dado una serie de movimientos político-económicos que son reductivos. Revisemos algunos de ellos con brevedad. El *liberalismo*[44] sostiene que el bien común es efecto del vicio privado, del enriquecimiento de cada uno de los individuos que da como resultado el enriquecimiento de la población, en virtud de una ley anónima, impersonal, llamada por A. Smith la «mano invisible». Según esta ideología, si se persigue directamente el bien común no se consigue, porque el hombre es egoísta por naturaleza. Por su parte, para el *marxismo*, es la llamada *dialéctica* (lucha) la que permitirá alcanzar en el futuro el equilibrio de las riquezas entre todos los individuos de la colectividad. Pero la dialéctica no deja de ser tan impersonal como la «mano invisible» del liberalismo económico.

En rigor, ambos movimientos coinciden en cuanto a este punto tan central como paradójico: el hombre, que es, en rigor, el agente econó-

---

[43] «Tal es nuestra condición: afrontar libremente los más grandes riesgos, después de haber pensado mucho lo que hay que hacer. Para otros, en cambio, el valor es solamente hijo de la ignorancia, mientras el pensamiento es padre de la cobardía», TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso*, l. 2.

[44] *Liberalismo* es, por lo que a la *Antropología* se refiere, una reducción en la interpretación de la libertad humana, ahora en clave social, porque prescinde de la apertura *nativa* de la libertad personal a otras personas. En consecuencia, se entiende al hombre como un sujeto singular y aislado. A la par, su visión de la libertad *manifestativa* está polarizada en particularismos que no facilitan la integración social.

mico, está regido por fuerzas externas impersonales e incognoscibles que le dominan. El agente económico no pasa, pues, de ser una marioneta, cuyos hilos son movidos por una fuerza anónima, que pese a ser desconocida, se espera de ella que lo representado en el teatrino sea comedia en vez de tragedia[45].

Derivado del liberalismo surgió el *capitalismo*[46], que llega hasta hoy. La visión que en este movimiento se tiene de la economía es como de un *juego de suma cero*. Es como un partido de fútbol en el que para que unos ganen necesariamente los otros deben perder. Es más, para algunos lo importante no es ganar, sino hacer perder al otro... De ahí que la desmedida riqueza de unos pocos sea proporcional a la pobreza o miseria del resto de la población. Esa actitud motiva en la clase rica la *explotación*, que es un tipo muy inhumano de robo, y en la clase pobre la *desmotivación*, el pesimismo, la falta de rendimiento laboral y el robo material, que es el juego de suma cero al alcance de los pobres.

Por otra parte, la deriva del marxismo en los países occidentales europeos dio lugar al *socialismo*, para quien la *burocracia*[47] juega el papel ordenador que los movimientos anteriores reservaban a la «mano invisible» y a la «dialéctica». *Socialismo* es, desde el punto de vista de la *antropología*, el postulado que afirma que cada hombre está en función de la *sociedad* y no la sociedad en función de cada persona. Por eso, tiende al igualitarismo y a uniformar por lo bajo en todos los ámbitos (económico, cultural, conductual, etc.). No nota, por tanto, que lo personal salta por encima de lo específico, de lo social. La libertad personal, en tal sistema languidece por falta de iniciativa. Y a la postre, como ese

---

[45] *Liberalismo* y *marxismo* tienen una visión pesimista del hombre, porque lo consideran, egoísta uno, explotador el otro, malo ambos, por tanto, por naturaleza. Las implicaciones anticristianas de la ideología liberal fueron denunciadas por la Iglesia Católica desde el C. Vaticano I. También las marxistas. Sobre esto último, cfr. MORRA, G., *Marxismo y religión*, Madrid, Rialp, 1979.

[46] *Capitalismo* es, antropológicamente, el intento fallido de poner la clave de lo humano, tanto a nivel personal como a nivel social, en el resultado pragmático obtenido con la conducta productiva. Es fallido, porque el hombre ni es ni puede ser un producto de sus manos. Por eso, el hombre no se puede encontrar en lo que él hace, por ingente que sea el capital acumulado. Cfr. TERMES, R., *Antropología del capitalismo*, Esplugues de Lobregat, Plaza y Janés, 1992.

[47] *Buracracia* es el intento de ordenar la producción y evitar el robo por medio de *funcionarios* estatales. Como los funcionarios no son empresarios, no saben ofrecer, y por eso no producen, y como no están exentos por naturaleza del enriquecimiento ilícito, pueden caer en el robo. Fundar la sociedad en ellos es un desorden que lleva a la parálisis social. Contra la burocatización excesiva: *descentralización*. Con ésta se *responsabiliza* a todos en el *dar*. Con la responsabilidad aparece también la *moralización* de la sociedad.

postulado es un constructo irreal, despersonalizado, de esa coyuntura se aprovechan los que detentan el poder, por ocupar una desigual posición con respecto de los demás[48]. Pero el socialismo no es sólo un problema político o social, sino antropológico[49].

Si se entiende la política como juego de suma cero, entonces se favorece a los ricos (capitalismo) o a los pobres (colectivismo), pero en cualquier caso *la política deviene economía.* Cuando se reserva todo ordenamiento económico, educativo y social a los funcionarios públicos, llámense socialistas, socialdemócratas, e incluso liberales, desaparece la ética personal, y sólo pasa a considerarse ético lo aprobado por las instituciones gubernamentales. Ahora bien, ¿quién garantiza en esa situación que los gobernantes no se corrompan[50], es decir, que no se conviertan en empresarios peores que los capitalistas, puesto que los burócratas no producen? Evidentemente nadie, porque ellos tienen la sartén por el mango; por eso tales políticos cuando acceden al poder legislativo pretenden acaparar en sus manos los otros poderes, y en caso de no conseguirlo, ser inmunes a ellos, por ejemplo, al judicial.

Ni el capitalismo ni el socialismo ni los políticos corruptos se dan cuenta a fondo de qué sea la *economía* y la *política.* En efecto, éstas no son un juego de suma cero sino *un juego de suma positiva*, aunque no principalmente para el bolsillo, sino para la *virtud.* La economía se da con el intercambio económico, en el que recíprocamente se aporta y se recibe, y en el que se permite que crezcan todos. La política se da con la responsabilidad ciudadana. En ambas, si no se da o no se acepta, se empobrecen las relaciones sociales. Para dar o recibir es menester la *confianza*, el estar seguro que no se nos engaña, y que uno rechaza cometer fraude. Si ello no se tiene en cuenta, aparece la corrupción, y con ella las

---

[48] Cfr. POLO, L., *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 2, Pamplona, Eunsa, 1987. Las implicaciones anticristianas de esa ideología han sido denunciadas por la Iglesia Católica desde el C. Vaticano I. Cfr., por ejemplo, la encíclica *Quadragesimo anno* de PIO XI en 1930.

[49] «El socialismo no es sólo el problema del trabajo... sino también, y principalmente, el problema del ateísmo, el problema de la torre de Babel, edificada precisamente sin Dios, no para llegar al cielo desde la tierra, sino para traer a la tierra el cielo», F.M., DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazovi*, Madrid, Aguilar, 1960, 76.

[50] La denominada *corrupción política* es la búsqueda del propio beneficio por parte de la clase dirigente a costa del *bien común.* En los *países latinos* la corrupción sistemática y permanente de la clase dirigente, fuente de toda otra corrupción, denota que los políticos se enriquecen a costa de la producción de unos pocos y de la condena al estado de miseria e ignorancia de la mayoría de la población. En el fondo se trata de unos desaprensivos incompetentes que viven escandalosamente «bien» a costa de su pueblo.

marginaciones son inevitables[51]. Ahora bien, uno se fía sólo, y cada vez más, en la medida en que incrementa la *virtud social*, no en la medida en que se difunde y alienta (incluso desde arriba) al vicio indiscriminado.

b) *El derecho.* Por otra parte, el *derecho* es, o bien la *copia*, o bien la *continuación* de la *naturaleza* humana llevada a cabo por el aporte de la *persona* humana. A la copia responde el *derecho natural.* A la continuación, el *derecho positivo.* El derecho, no es pues directamente lo que construyen los juristas, ni lo que debería custodiar la veracidad práctica de los abogados[52]. La *ética* –señalábamos– es el incremento de lo natural. Si la *política* es una derivación de la ética, tiene que continuar lo natural. Y lo mismo el *derecho.* Éste tiene, o bien que responder a la naturaleza humana, o bien tiene que continuarla. *El derecho es el arte que plasma la ética en lo social.* Sin ética no hay cohesión social y sin derecho tampoco[53]. Un «estado de derecho», si no significa un estado ético, carece de significado. El derecho es la prueba palmaria de que un individuo sólo es absurdo e inviable, pues *la ley norma en común*, no a individuos aislados.

Las bases de la ética son –decíamos– los *bienes*, las *normas* y las *virtudes.* La clave de la bóveda de la ética –añadíamos– es la *virtud.* Pues bien, de entre esas tres y sin descuidar las otras, el *derecho* tiene más que ver con las *normas.* Las normas deben estar en función de la adquisición de bienes y de virtudes. Las *normas* sin *bienes* y sin *virtudes* son insostenibles, y un *derecho* ceñido sólo a ellas no pasa de mero *formalismo.* Por tanto, si el derecho se desvincula de su fin ético, aunque se llame *positivo*, es siempre humanamente *negativo.*

De ahí que no tenga sentido proponer un derecho normativo que no promueva el *bien común* y no facilite la adquisición de *virtudes* a los ciudadanos. Si esas normas no respetan la naturaleza humana (ej. ley de

---

[51] Los países que cuentan con más marginados sociales son aquéllos en los que la desconfianza, provocada por la mentira en todos sus órdenes, es el aire contaminado que se respira en las deformes calles de sus caóticas ciudades. ¿Por qué se desconfía? Uno desconfía y tiene la obligación de hacerlo ante una sociedad que no aporta. En efecto, hay sociedades perezosas, en las que el trabajo no es un ideal de vida, sino un medio ingrato para sobrevivir, o a lo sumo para pasarlo bien. ¿Quién puede librar a una tal sociedad irresponsable laboralmente de la corrupción?

[52] Tal veracidad no parece abundar desde hace tiempo: «aunque soy abogado, diré de una vez lo que pienso», DICKENS, Ch., *David Copperfield*, ed. cit., 381.

[53] «El derecho organiza la sociedad asegurando el concurso matizado de iniciativas», POLO, L., *Las organizaciones primarias y la empresa*, Madrid, Banco de Bilbao, 1982, 103.

matrimonios homosexuales, leyes sobre el aborto, la fecundación *in vitro*, el divorcio, la eutanasia, permisividad de las drogas, etc.), o no la continúan según su modo de ser (ej. imposibilidad de facilitar a los padres la formación y subvención de centros educativos para sus hijos, prohibición de instituciones intermedias, asociaciones, etc.), es decir, no permiten mejorar a los ciudadanos en humanidad, no son preceptivas, y cada persona tiene la obligación no sólo de no obedecerlas, sino también de hacer lo posible por conculcarlas[54]. Una *antropología para inconformes* debe manifestarse socialmente en forma de *sociedad inconforme*.

Si el motor de la ética es la felicidad, también lo será del derecho. Quien ejerza de jurista y se limite a la rutinaria aplicación de leyes sin tener en cuenta que con la aplicación de tales leyes los ciudadanos estarán más atraídos a la felicidad, es incompetente. No es un humanista, sino un conformista; y desde luego, esta antropología no es para él. *Si la condición de posibilidad de la ética y su fin es la libertad, es decir, la persona, también lo será del derecho* (ej. la legislación de esos países en los que la mujer no tiene carta de ciudadanía y su libertad personal es atropellada y subordinada a la del varón es errónea). En efecto, un derecho es mejor que otro en la medida en que sea más apto para manifestar la libertad personal humana, y en la medida en que se haga en función de ella, entendiéndola –conviene insistir– como libertad *para*, no como libertad *de*.

Existen diversos ámbitos manifestativos que abren la libertad personal de un modo *natural*: el pensamiento, el querer, el lenguaje, el trabajo, el territorio, las posesiones prácticas, la historia, etc. Pues bien, todo ello son *derechos naturales*, normas naturales (derecho a pensar, a querer, a expresarse, a trabajar, a vivienda, al vestido, etc.). Eso en modo alguno es un invento humano y, por tanto, en modo alguno forma parte del llamado *derecho positivo*. Éste regulará el poseer esto o lo otro, el hablar esto o lo otro, las condiciones de habitar aquí o allá, etc., pero no el poseer, el hablar o el habitar... Bien entendido que regular es facilitar en orden al *bien común* humano (no en orden a lo animal, a intereses ideológicos, pragmáticos, etc.). Regular es no impedir la manifestación personal. Lo contrario es *positivismo jurídico*, que desconoce la

[54] «Tiene el príncipe poder sobre las leyes de hacerlas y abrogarlas; digo sobre las civiles, no sobre las naturales y de las gentes; y así, no puede sino el tirano quitarme por su albedrío lo que me concedió el derecho natural de las gentes», *Sentencias político-filosófico-teológicas*, ed. cit., I Parte, n. 333, 44.

persona humana y engulle el *derecho natural* bajo las normas denominadas positivas, que de ese modo no pasan de arbitrarias.

Indicábamos también que según su *naturaleza* el hombre es social. Por eso, de ninguna manera cabe contraponer el ámbito ético *privado* al *público*. Y, en consecuencia, tampoco cabe la acostumbrada y radical dicotomía entre *derecho privado* y *público*, pues toda acción humana es de entrada social, así se haga a solas y a escondidas, pues con ella uno se mejora o empeora a sí mismo, asunto que evidentemente beneficia o contraría a los demás, pues si uno mejora les aportará más a los demás; si empeora, en cambio, no podrá hacerlo (las zarzas no produces higos, ni aisladamente ni aunque estén formado una maleza...). Si cupiese independencia en ética entre los ámbitos de lo privado y de lo público, la *insolidaridad* estaría justificada, pero como es claro que la causa de ésta es el *egoísmo*, la *soberbia*, la *indiferencia*, es notorio que la manifestación pública está en correlación con esa actitud privada.

El derecho debe reglamentar el ámbito de la *manifestación* humana, no el de lo *personal*, su *intimidad*. Regula, pues, el ámbito del *disponer* humano, no el del *ser*. Por eso puede regular toda la *cultura*. Si es susceptible de dirigirla es porque es *superior* a ella, o es su forma superior. Si la definición clásica de justicia es «dar a cada uno lo suyo», para ser justo se deberá conocer qué es lo suyo de cada quién y decidir dárselo, aún a costa del propio bien. El derecho es *de* la persona y *para* la persona, pero no es *la* persona o la negación de *la* persona. Si un supuesto derecho no es *de* y *para* la persona: sobra, pues se trata de una reglamentación sin sentido personal o despersonalizante.

Al ámbito del disponer humano los juristas lo llaman *títulos*. Ser titular indica ser poseedor, sujeto que tiene en su mano asuntos culturales que sobrepasan lo meramente natural. Y como todos los asuntos culturales están interconectados formando un plexo, hay que *arbitrar* los límites en las posesiones. *Título* y *arbitraje* son, pues, las dos claves en que se dualiza el derecho[55]. ¿A qué se dedicarán, por tanto, los hombres de leyes? A conocer (razón) qué pertenece a cada quién (título) y a decidir (voluntad) entre conflictos de intereses (arbitraje). Por su parte, de la dualidad entre *títulos* y *arbitraje*, uno de los dos miembros debe ser superior al otro. Aunque sólo sea por su referencia temporal, alguna pista podemos obtener. En efecto, los títulos se refieren más al *pasado* y el ar-

[55] «En el derecho también se trata en resumen de dos asuntos: de las titularidades, es decir, de las facultades que se institucionalizan, y del arbitraje», POLO, L., *Antropología*, México, pro manuscripto.

bitraje al *futuro*. Si el hombre es un ser de proyectos... el arbitraje debe ser superior a los títulos. Y de hecho lo es, porque son las decisiones las que versan sobre los títulos, los modifican, los cambian, etc., y no al revés. Información sobre la superioridad de uno sobre otro también se consigue reparando en las facultades humanas en ellos implicadas. En los títulos se compromete más la *razón*; en el arbitraje, la *voluntad*. Pero ya se dijo que la voluntad, por estar más unida a la persona, es superior a la razón.

Por lo demás, muchos son los que claman por «sus derechos», y a pocos se les escucha hablar de «sus deberes». Si respecto de las cosas –como se ha indicado– el hombre tiene más capacidad de aportar que recibir, no parece que deban prevalecer en este ámbito «los derechos» sobre «los deberes». En cuanto a su *persona* el hombre tiene más derechos que deberes, porque es más *aceptar* que *dar*, pero en cuanto a su *esencia* y *naturaleza* sucede lo inverso: el hombre debe aportar mucho más de lo que debe recibir, porque si no aporta, no crece intrínsecamente. En cambio, no por recibir más se garantiza que el hombre crezca por dentro.

9. Ser social y ser co-existencial

El hombre es un ser *social* por *naturaleza*, más aún, por *esencia*. Pero en cuanto *persona* (acto de ser) es más que social; es *co-existencial*. No hay que confundir lo societario o intersubjetivo con lo co-existencial. Lo primero es inferior, del plano de las *manifestaciones* humanas. Lo segundo, superior y radical, propio de la *intimidad* personal.

Una cosa es lo que tenemos, y otra lo que somos. Una es nuestro *disponer*, otra nuestro *ser*. El «tener» no se confunde con el «ser». El ser es *irreductible* al tener. Esta tesis la hizo célebre Gabriel Marcel. En efecto, para el pensador francés «el ser humano no es la vida humana»[56]. También se puede decir con Leonardo Polo que el ser es *además* del tener. Descripciones semejantes de esta tesis podrían ser las siguientes: la persona o acto de ser personal es *ser subsistente* por encima de su tener. Por no reducirse el ser personal a su tener, y siendo el tener lo específico de la especie humana, se puede declarar que cada persona es una *novedad* que salta por encima de lo específico, de lo común del género hu-

[56] Tomado de URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000, 132.

mano. Al ámbito del disponer pertenece le vida *humana* (vida *recibida* y vida *añadida*); en cambio, al del ser, la vida *personal*.

El hombre es social porque es co-existencial, no a la inversa. Si no fuera abierto personalmente en su intimidad, en su exterioridad se manifestaría tanto individual como de modo grupal (muy parecido a los animales). De modo que su *ser* co-existencial es la *raíz* de la sociabilidad de la *esencia* humana. Pero no sólo eso, sino que cada persona es también el *fin* de la sociedad. En efecto, no es cada hombre para la sociedad, sino ésta para cada hombre. Cada persona tiene un designio del que está privada la sociedad. El norte social es, como se ha dicho, la *ética*, pero la persona, como también se dijo, no es para la ética sino a la inversa. Por eso, según el designio propio de cada persona, ésta debe aceptar, rechazar o modular una determinada configuración social. Si el ordenamiento vigente le ayuda a acercarse a su fin último, lo mejor es que lo acepte; si le aparta de él, que lo rechace; si conviene mejorarlo para que sirva mejor en orden a ese objetivo, que lo corrija.

Si la sociedad debe subordinarse a la persona, también deberá hacerlo el estudio de aquélla al de ésta. Por eso la *teoría social* debe tener como *raíz* y *fin* a la *antropología trascendental*. Si una teoría sociológica no tiene en cuenta este origen y este término será reductiva. En rigor, esta tesis se podría extender a cualquier otra disciplina. En efecto, sin una averiguación suficiente de la persona no acaba de esclarecerse el meollo de los distintos saberes. En este sentido la antropología trascendental es útil para todo, no sólo para vivir mejor y, consecuentemente, ser más feliz, sino también para cualquier ámbito del saber. Con todo, no se trata de una utilidad instrumental, sino de un *favor* de lo superior a lo inferior. Si esa superioridad real se toma como molesta para quienes se dedican a otros saberes, se puede recordar el título que aparecía escrito junto al picaporte de un portón italiano: «*Lasciate ogni baldanza voi che entrate*» (dejad toda vanidad los que entráis), al ámbito de lo trascendental personal, sobre el que versa la IV Parte de este Curso.

* * *

Existe un saber superior a esta antropología: la *teología*. Ésta favorece a aquélla, y aquélla debe servir a ésta. Pero tampoco el servicio de la antropología a la teología será despreciable. Es sabido que en el s. XX los más célebres teólogos centroeuropeos dieron un «giro antropológico» a la teología. Pretendían comprender mejor lo divino intentando esclarecer más lo humano. Aunque ese empeño rinde mucho fruto si se

hace bien, en rigor, no se trata de esto, sino más bien de lo contrario, es decir, de intentar conocer a cada hombre como hijo desde el Hijo. De modo que sin Cristología la antropología trascendental también se queda corta.

De modo semejante a como no cabe vida moral perfecta sin la asistencia positiva divina (como se decía al final del Capítulo precedente), tampoco cabe una sociedad perfecta sin la asistencia directa de Dios. Si la sociología tuviese *in mente* este parámetro, intentaría explicar la sociabilidad humana teniendo como modelo la sociedad divina instituida por Cristo: la Iglesia. A nadie se le oculta que los miembros de ésta institución tienen defectos constitutivos (pecado original) y adquiridos (pecados personales), y de éstos últimos, no pocos ni de poca monta. Pero no existen vínculos más fuertes de cohesión social que los existentes en esa sociedad de lazos sobrenaturales (pues quien vincula es Dios mismo, y lo lleva a cabo de un modo muy especial: cristificando; más que de unión hay que hablar de *comunión*).

Como se sabe, la Iglesia tiene tres oficios (*munus*): el de *regir* o gobernar, el de *enseñar* y el de *santificar*. Una sociedad civil que tome como modelo a esta institución –aunque la misión de la sociedad civil es muy distinta a la eclesiástica y no deben entrometerse una en el ámbito de la otra–, no puede eludir un analogado inferior de esas misiones. En efecto, la sociedad civil no puede vivir sin *gobierno* (por eso carecen de sentido propuestas sociales como la del anarquismo, la dictadura del proletariado, la revolución radical, la sociedad permisiva, el determinismo social, etc.); no puede dejar de preocuparse por la *enseñanza* (los colegios, los centros de enseñanza media, las universidades); no puede vivir, en fin, sin conformar ámbitos adecuados para que los ciudadanos crezcan en humanidad, es decir, según *virtud*. Así como la Iglesia debe ayudar en orden a la elevación el *acto de ser* humano, la sociedad civil debe ayudar en el crecimiento de la *esencia* humana. En suma, este Tema nos permite describir al hombre como «ser social» *natural, esencialmente*.

Capítulo 11

LENGUAJES MANIFESTATIVOS Y LENGUAJE PERSONAL

En este Tema se debe dar razón de que el hombre es *loquens*. En el presente Capítulo estudiaremos los diversos lenguajes humanos, su distinción radical respecto del pensamiento, e indagaremos, la fuente, el origen tanto de los lenguajes como del pensamiento. Si logramos acceder a ese origen, podremos proponer esta tesis a consideración: la persona humana no sólo *posee* conocer, sino que *es conocer*. El *conocer personal* es uno de los *radicales* personales (que estudiaremos en la Lección 15). Introducimos en esta sección el estudio de los diversos niveles de lenguaje porque nos permite acceder al núcleo personal humano como un peculiarísimo conocer irreductible del que nacen los diversos lenguajes manifestativos.

Sin libertad personal –decíamos en Tema 9– no cabe *ética*, y sin ésta –como se ha visto en el Tema 10– no hay *sociedad*. Ahora es pertinente añadir que sin ética y sociedad el *lenguaje* no es tal, porque si el lenguaje no habla con veracidad y entre humanos carece de sentido. Un engaño lingüístico completo equivaldría en el hombre a no hablar, porque de nada le valdría hacerlo. Tras la *ética*, cuyo punto de engarce en la *esencia* humana nace –como se ha visto– de la *sindéresis* y modula a la inteligencia y la voluntad humana por dentro (con *hábitos* y *virtudes*), y tras la *sociedad*, que es previa a cualquier actividad práctica, hay que pasar a la primera, por más noble, *acción transitiva* humana, que es el *lenguaje*, pero éste debe dualizarse directamente con lo superior a él, la *sociedad* y la *ética*, y debe ser condición de posibilidad de lo inmediatamente inferior a él, a saber, el *trabajo* (del que se tratará en la Lección siguiente).

1. Los niveles lingüísticos

La sabiduría añeja nos ha legado algunas sentencias en las que se exprime notoriamente la distinción entre el hablar y el pensar: «si quieres hablando no errar, primero pensar que hablar»[1]; «aunque todo lo veo, todo lo callo; que quien más sabe suele hablar menos»[2]. A pesar de la claridad con que desde antiguo se distingue entre el pensamiento y el lenguaje, en la medida en que más se ha estudiado el lenguaje en los tiempos recientes, paradójicamente menos se ha tenido en cuenta su distinción con el pensamiento. Pues bien, en este apartado se procede a sentar esta distinción, y también se intentará aludir a otra de mayor alcance: la que media entre el pensamiento (la inteligencia) y la intimidad cognoscitiva humana, que es repleta de sentido, asunto, por lo demás, no menos clásico que la distinción precedente: «raíz de la fe y del amor el corazón. La lengua y las palabras rama y hojas del corazón y testimonio de si está verde o seco»[3].

Para comenzar podemos distinguir, pues, tres niveles de sentido en el hombre, el *manifestativo*, el del *pensamiento* y el de la *intimidad personal*. a) El primero admite dos ámbitos: el *natural* y el *cultural*. En el natural se inscribe el lenguaje del cuerpo, que es muy amplio. En el cultural, más dilatado todavía, hay dos niveles: el de los productos artificiales, y el de los lenguajes convencionales. b) En el pensamiento también hay dos órdenes de sentido: el de los asuntos pensados como ideas, y el de nuestros propios actos y hábitos de pensar. c) A nivel personal o íntimo también hay dos órdenes de sentido: el del conocer que nos permite alcanzar que somos seres cognoscentes en nuestro acto de ser personal (*hábito de sabiduría*), y el del propio sentido personal alcanzado por ese conocer (*conocer personal*). Éste sentido personal también es un conocer (conocer a nivel de ser), y se dualiza con su tema conocido propio, que también es cognoscente, aunque superior al conocer personal humano. De los dos primeros niveles trataremos en este aparte y sólo aludiremos al tercero (en el cual centraremos especialmente la atención en el Capítulo 15).

---

[1] Correas, G., *op. cit.*, 743.

[2] Gracián, B., *El Criticón*, ed. cit., 644.

[3] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, n. 4, 79.

2. Condiciones lingüísticas

Aristóteles afirmaba que la primera condición para que haya lenguaje (se ciñe al lenguaje oral) es que haya *sonido*, una cualidad de las cosas naturales. La segunda es el *medio*, pues sin él el sonido no se puede trasmitir. Se trasmite a través de cualquier medio: sólido (ej, cable de teléfono) líquido (ej. sonar) o gaseoso (ej. radio). La tercera es el *oído*. Sin nadie que oiga el sonido, de nada sirve hablar. Sólo pueden oír los animales que poseen esa potencia sensible. Las plantas no oyen. El sentido del oído se da en animales superiores porque es más perfecto que el del tacto, gusto y olfato. También lo posee el hombre. En cuarto lugar se necesita que el mismo sujeto que oye sea capaz de *emitir* sonidos: se trata de la *voz*. De entre estos elementos, el más importante es oír, pues si no se oye, de nada sirve hablar. El hablar se dualiza con el oír, siendo éste superior a aquél (como es superior el oído a los órganos locutivos). El oír también se dualiza con una realidad superior: entender.

En el cuerpo disponemos de un lenguaje *natural* (sonrisa, llanto, gritos de dolor, de fatiga, etc.), pero podemos disponer de otro que no es meramente natural, sino *cultivado* educiéndolo de lo natural. Así, la *voz*, en el hombre que la emite, es un añadido a las necesidades fisiológicas. En la Lección 5, dedicada al estudio del cuerpo humano, notamos que el lenguaje es una finalidad sobreañadida a la función meramente orgánica, biológica, de los órganos usados para elaborarlo[4]. En los actuales medios de comunicación comprobamos lo mismo: un disquete, una banda sonora, un celular por ejemplo, poseen un soporte material que no guarda una relación natural con la información que sobre él se codifica o transmite. Por ello se puede codificar y descodificar sin problema alguno.

El ruido es necesario para que haya voz, pero la voz no se reduce al ruido, sino que es un sonido emitido con la finalidad de *comunicarse*. La voz es expresiva de contenidos que son *particulares* en el animal, porque están al servicio de sus necesidades vitales. Para que haya lenguaje, comunicación, hace falta saber el *significado* de la voz. La voz no es de por sí articulada. Si se logra articular las voces, éstas son mucho más significativas. A eso Aristóteles lo llama *dialecto*. Sin voz no hay *lenguaje*, pero el lenguaje no se reduce a la voz. Con la voz articulada aparecen nuevos

[4] Cfr. Sapir, E., *Le Langage*, París, Payot, 1967, 12; Polo, L., *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 1993; Ramos, A., *Signum. De la semiótica universal a la metafísica del signo*, Pamplona, Eunsa, 1987.

sonidos que el animal puede aprender si tiene oído[5]. ¿Cuándo la voz articulada es lenguaje? Cuando a ésta se le añade un significado que no es *natural* sino *convencional*. Lo convencional es la *palabra*.

3. Lenguajes natural, cultural y convencional

La convencionalidad del lenguaje, sentada por Aristóteles[6], fue defendida a lo largo de la Edad Media[7], conociendo o sin conocer la filosofía del Estagirita. Expongamos brevemente la índole de los lenguajes natural, cultural y convencional y analicemos la superioridad del lenguaje convencional sobre el cultural y natural.

El lenguaje *natural* es limitado, pues posee un signo para cada realidad, pero el *convencional* puede crecer ilimitadamente. Platón defiende la superioridad del primero y Aristóteles la del segundo. En esto acierta el Estagirita. Es superior el convencional, porque mientras la voz se refiere a una sola realidad, la palabra, siendo una, se refiere a muchas realidades. La palabra es convencional y sustituye el significado de la voz o del término escrito por otro que expresa otras cosas que la voz no puede. La voz sólo puede expresar *sentimientos sensibles* (placer, dolor, temor, etc.). Tales sentimientos son *particulares*. La palabra expresa *pensamientos*, que son *universales*. La palabra hace de vehículo para expresar algo superior a ella. Ese expresar es su *intencionalidad*. Sin embargo, la palabra emitida se diferencia de lo pensado. Es claro que con la adquisición de un lenguaje convencional se aprende mucho más que con el

---

[5] Hay perros que, tras adiestrarlos, aprenden hasta 200 voces. Con todo, el animal une esas voces a objetos *particulares*; es decir, el sentido de esos términos carecen para él –obviamente– de universalidad.

[6] «Las palabras expresadas por la voz no son más que la imagen de las modificaciones del alma; y la escritura no es otra cosa que la imagen de las palabras que la voz expresa. Y así como la escritura no es idéntica en todos los hombres, tampoco las lenguas son semejantes. Pero las modificaciones del alma, de las que son las palabras signos inmediatos, son idénticas para todos los hombres, lo mismo que las cosas, de que son una fiel representación estas modificaciones, son también las mismas para todos», ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias*, 16 a 1.

[7] Cfr. de San AGUSTIN: *De Magistro, De Doctrina Christiana, De Trinitate, Principia Dialecticae, De Ordine*, etc. Del PSEUDO DIONISIO, cfr. *De Caelesti Hierarchia, De divinis nominibus*. Este tema también fue tratado por San Anselmo, Hugo de San Victor, Alain de Lile, San Buenaventura. De San ALBERTO MAGNO cfr. *Summa de Creaturis*, P.II, q. 25, a. 1-4. De TOMÁS DE AQUINO, cfr. *De Ver., De Pot., S. Theol, S. C. Gentes*. Posteriormente tratan del tema en esa tradición: Francisco de Araujo, Juan de sto. Tomás, etc.

manejo de los lenguajes naturales y culturales. Baste recordar al caso la experiencia de Hellen Keller y Ann Sulivan.

Todo signo es remitente, *intencional*, y las realidades físicas también lo son; las artificiales más que las naturales. Lo *cultural* también puede considerarse como un lenguaje, porque está dotado de sentido y es remitente. De entre los objetos de la cultura, unos remiten más que otros. Piénsese, por ejemplo, en una fotografía o en un espejo. Una fotografía remite a lo fotografiado. Un espejo remite a lo que se refleja en él, claro está, para quien sabe que es un espejo, no para aquel otro, sumamente feo, que paseando un día por el desierto se encontró por primera vez en su vida con un espejo y al verlo comentó: «¡No me extraña que hayan echado aquí esta cosa tan fea!»... Además, las realidades materiales remiten todas ellas entre sí, porque existe una *unidad de orden* cósmico. Por su parte, las culturales también remiten entre sí, y con *más intensidad* que las naturales, porque el hombre las ha diseñado precisamente unas para otras (por ejemplo, las piezas de un automóvil guardan más relación entre ellas que las bacterias con los anillos de Saturno).

No obstante, a veces las realidades culturales no se compaginan bien entre sí, asunto que es más difícil que ocurra en las naturales. Por ejemplo, los atascos de automóviles en las grandes ciudades denuncia que las calles trazadas en esas urbes no remiten a la cantidad existente de vehículos. Esos desajustes señalan que algo se ha perfilado culturalmente mal y que hay que rectificarlo. Añádase que las *cosas culturales remiten a las naturales*, pero no éstas a aquéllas (así, una vivienda ecológica se construye en relación con un determinado paisaje arbóreo; en cambio, ese bosque no se reforesta a sí mismo en atención a la nueva casa, pues si no se sigue desbrozando, la maleza acaba invadiendo la vivienda). Esto indica que los elementos culturales pueden, porque tienen más sentido, con las naturales, no al revés. La cultura transforma la naturaleza, pero no la naturaleza a la cultura, sino por accidente. Transformar es añadir sentido, lo cual indica –se puede insistir– que el sentido cultural es superior al natural. De aquí se desprende también una propiedad del lenguaje cultural, a saber, que es válido cuando saca más sentido al lenguaje natural, pero no cuando se limita a destruir el sentido natural (es el caso, por ejemplo, de las armas de destrucción masiva). Desde aquí se empieza a apreciar que las diversas muestras culturales se pueden medir jerárquicamente según su mayor o menos remitencia. Seguramente denota más cultura un libro que un cuchillo, a menos que lo escrito en el texto sea pésimo y contrario a la *naturaleza*, tanto humana como cósmica.

Ahora bien, aunque el lenguaje cultural es muy remitente, en todos los objetos culturales hay algo que no remite, a saber, su *soporte material*: la cartulina en el caso de la fotografía, el vidrio en el del espejo, las letras de tinta y las páginas del libro, etc. Lo fotografiado y la imagen que aparece en el espejo se parecen a la realidad. No, en cambio, las páginas del libro y sus letras. No todas las realidades culturales son, pues, similares. Las más culturales son las más remitentes. Lo más remitente de entre lo cultural es el *lenguaje convencional*. Pero si miente, la mentira es lo que menos remite. Los signos (por ejemplo, los de A y Ω) de ordinario no se parecen a la realidad que designan o a la que remiten, y tampoco las palabras. En cambio, los objetos conocidos (imaginados, recordados, pensados, etc.), sí se parecen a las realidades externas, y su parecido con ellas es unitario, es decir, cada objeto pensado se refiere a un tipo de realidades (el objeto conocido no tiene tantos pareceres como un abogado...).

Si la palabra es convencional y no se parece a la realidad por ella descrita, no se puede hacer un estudio de las palabras en tanto que realidades, pues se haría una fonética, o una grafología, pero no una *teoría del lenguaje*[8]. Que la palabra sea convencional comporta una ventaja: que significa en *universal*, no en particular. Un lenguaje natural sería imposible porque las realidades singulares son incontables, y para denominarlas usaríamos infinitas voces, que nos sería imposible aprender. El lenguaje convencional es manifestación de inteligencia, en concreto, de nuestro modo de conocer racional. Las palabras transmiten un significado, pero *universal*, no concreto o específico para cada realidad. Ahora bien, significar en universal es sumamente económico (el lenguaje es buen economista: un «judío» o «catalán» modélico...), pues con un mismo término podemos designar todas las realidades de la misma índole o naturaleza.

El pensar no agota lo real. En este sentido es certera la frase de Tomás de Aquino en la que, no sin cierto humor flemático, expone que hay más realidad en una mosca que en la mente de todos los filósofos[9]. En efecto, por una parte, en la mente no hay *realidad* ninguna, sino *ideas*. Por otra, siempre hay más mosca real por pensar que lo que se ha

---

[8] Millán Puelles, siguiendo a Geach hace notar que si bien el análisis lingüístico ayuda a la reflexión filosófica, los problemas filosóficos no se resuelven por el sólo expediente de remitirlos al lenguaje. Cfr. «Metafísica y lenguaje», en *Anuario Filosófico*, XVIII (1985), 1, 185. Cfr. asimismo LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1984.

[9] «Nuestra cognición es tan débil que ningún filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca», *En el Símbolo de los Apóstoles*, proemio.

pensado de ella, aunque se hagan muchas tesis doctorales sobre ella[10]. En el lenguaje sucede algo similar, habla en *universal*, y precisamente por eso no dice todo lo que de la realidad se puede decir. Por eso no acaba nunca de decir lo que las cosas son, esto es, no agota el significado de lo real. A eso se le suele denominar *elipsis*. Tampoco agota el significado de lo conocido por el pensamiento. El lenguaje es tardo y poco fino para explayar los pensamientos, por eso es «muy difícil de conocer el corazón del hombre por palabras»[11]. Esa dificultad se nota, por ejemplo, cuando sabemos algo, pero no acertamos con la palabra precisa para decirlo; también se experimenta cuando uno tiene que traducir de un idioma a otro, pues entiende bien algo en su lengua nativa, pero duda acerca de qué palabra del nuevo idioma es más pertinente para expresar ese concepto. También por eso, los buenos filósofos suelen poner más atención en expresar en el propio lenguaje las cosas que van descubriendo, que en aprender varios idiomas para divulgarlas[12]. A Los pensadores no tan buenos les suele pasar lo contrario: como se les da mejor leer y hablar que pensar, repiten lo leído o escuchado en otros idiomas. En fin, ¡De todo tiene que haber!..., aunque conviene que el *traduttore* no sea *traditore*.

El lenguaje es elíptico por necesidad, porque está al servicio del pensamiento[13], y el pensamiento funciona mucho mejor en régimen de universalidad que de particularidad. La persona que es excesivamente detallista, el que todo lo apostilla, o es puntillista en las conversaciones denota, como dice Tomás de Aquino, poca inteligencia; por eso acierta el castizo refrán que reza «a buen entendedor pocas palabras bastan»[14]. Al pedagogo, a tenor de la índole de sus alumnos, se le pueden permitir algunas excepciones. El hombre inteligente, señalaba Platón, es el que entiende más cosas con menos ideas. Es el tema de la *síntesis*, tan usado

---

[10] Esto último ha sido puesto de relieve por autores como PIEPER, J., «El filosofar y el lenguaje», en *Anuario Filosófico*, XXI (1988), 1, 74; CHENU, M.D., *Introducction a l'étude de Saint Thomás de Aquin*, París-Montreal, 1950, 102. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 1984, 140-141.

[11] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., 1999, II Parte, n. 340, 117.

[12] Recuérdese que Aristóteles sólo se manejaba bien en griego, San Agustín y Sto. Tomás de Aquino en latín, Hegel y Heidegger en alemán, Polo en castellano, y que San Pablo escribe: «prefiero decir cinco palabras con sentido, para instruir también a los demás, que diez mil palabras en lenguas», I Cor., XIV, 19.

[13] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 7, a. 6, co; *De Ver.*, q. 4, a. 1, co. RAMOS, anota que «en su dimensión remitente y dependiente, el signo se presenta como camino a, y, en definitiva, como medio. El signo lingüístico es *via ad conceptum*, el signo formal, *via ad rem*, y la cosa, *via ad Deum*», *op. cit.*, 321.

[14] CORREAS, G., *op. cit.*, 258.

por Aristóteles. Recuérdese que las frases de sus libros son telegramáticas. Si el lenguaje está al servicio del pensamiento, dicha síntesis le afecta nuclearmente. Es mucho mejor la universalidad que la particularidad. Es más significativo, y más sencillo de aprender, un lenguaje convencional que un lenguaje pegado a la imaginación, es decir, que un lenguaje representativo, jeroglífico, plagado signos o de imágenes. Por eso es más significativo, a la par que más fácil de aprender, el inglés o el francés que el chino o el egipcio.

En suma, el lenguaje no sólo es vehículo del pensamiento[15], sino que es *para* el pensamiento, como éste para la persona. Si el lenguaje no sirve *para* expresar cada vez más significado pensado, vuela en régimen de independencia respecto del pensamiento. Entonces habla por hablar, y eso está de más[16]. Es pertinente, pues, ser «hombre de pocas palabras, y ésas sabias»[17]. Además, en encarnar la actitud del parloteo con poco fundamento radica la clave de la insinceridad, de la mentira[18]. A su vez, si el pensamiento no manifiesta cada vez más el sentido personal vuela en corto, se vuelve impersonal y pierde su razón de ser. En vez de ser manifestación de la persona imposibilita que ésta se conozca y se manifieste. Pensar por pensar (con referencia en exclusiva al ámbito de la razón) es trazar sendas en el mar. De aquí también se pueden entresacar unas certeras apreciaciones para la filosofía: ha habido pensadores que dominan muy bien el lenguaje y menos el pensamiento. Éstos serán menos filósofos que aquéllos que proceden de modo inverso. También ha habido pensadores cuya gran carga retórica, más que manifestar pensamientos claros los ocultan. Estos serán todavía menos filósofos que los precedentes[19].

---

[15] «Paréceme que es la boca la puerta principal desta casa del alma; por las demás entran los objetos, mas por ésta sale ella misma y se manifiesta en sus razones», GRACIÁN, B., *Op.cit.*, 198; «Por las palabras, señales y meneos, bien se adivinan los pensamientos», CORREAS, G., *op. cit.*, 649.

[16] El siguiente consejo es, pues, oportuno: «Procuren, si son cantores/, el cantar con sentimiento/, no templen el enstrumento/ por sólo el gusto de hablar/ y acostúmbrense a cantar/ en cosas de jundamento», HERNÁNDEZ, J., *Martín Fierro*, ed. cit., 201.

[17] CORREAS, G., *op. cit.*, 395.

[18] El parloteo alarga y disfraza. En cambio, la sinceridad es pronta: «Dijo un árabe a su hijo: si estuvieras agobiado por alguna preocupación y pudieras librarte de ella fácilmente, no esperes, porque mientras esperar librarte con más facilidad, te verás más agobiado», PEDRO ALFONSO, *El hombre y la serpiente*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 82.

[19] Una vez un hombre sensato, no filósofo, declaró: «cuando leo libros de los buenos filósofos de 15 líneas saco 15 ideas, todas buenas, y todas tienen que ver entre sí. En cambio cuando leo un libro de un filósofo raro, me cuesta sacar una idea clara y no sé si es muy buena». No obstante, de todos hay que aprender, aunque, evidentemente, se aprende más de unos que de otros.

4. Diferencia intencional entre lenguaje y pensamiento

El pensamiento humano no es el lenguaje. Es irreductible a él. Santa Teresa de Avila, que notó este extremo, nos recuerda un asunto a tener en cuenta hoy: «algunas personas hablan bien y entienden mal, y otras hablan corto –y no muy cortado– y tienen entendimiento para mucho bien»[20]. El pensamiento humano es más cercano a cada persona que el habla externa. En efecto, «los conceptos son la gentileza y el aire natural de cada uno; el lenguaje, el vestido y el traje»[21]. El concepto, como el aire, es *natural*, el lenguaje, como el vestido, *artificial*. Sin embargo, ambos son remitentes, *intencionales*. Se entiende por *intencionalidad* la remitencia de lo pensado o de lo dicho a la realidad, a la que la idea o la palabra se refiere. Ahora bien, la referencia de lo pensado a lo real es netamente distinta, por superior, a la que logra el lenguaje convencional oral o escrito[22]. El *objeto* pensado es *puramente* intencional; se agota remitiendo a lo real. En cambio, la palabra es intencional, pero no absolutamente, porque se lo impide el componente físico que posee, la materialidad de los sonidos o de los signos gráficos. Dentro de lo físico la palabra es lo más intencional, lo más remitente. Con todo, es inferior al pensar. La intencionalidad de la palabra no es natural sino *convencional*. En cambio, la del objeto pensado es *natural*. La intencionalidad de la palabra reside en el significado sobreañadido por convención a esa palabra. A lo pensado, en cambio, no se le añade nada, y menos por convención.

La tesis que precede es tan clara como olvidada por el *pragmatismo*. Para esta corriente pensar y hablar no son dos realidades de distinto nivel ontológico sino una y la misma realidad. Fusiona ambas actividades defendiendo una especie de monismo entre ellas. En efecto, según esa filosofía pensamos en la medida que somos capaces de hablar. Considera además que el hablar y el actuar son indisociables. Según esto, sólo se sabría el significado de algo en la medida en que se pudiese decir, y sólo se podría decir en la medida en que se pudiese ejercer. Como hablar es una acción transitiva, en rigor, también sostiene que el hombre es capaz de pensar algo sólo en la medida en que lo pueda ejecutar, hacer (*praxis*). Por ejemplo, sólo se

---

[20] El texto sigue así: «que hay unas simplicidades santas que saben muy poco de negocios y estilo del mundo, y mucho para tratar de Dios», *Camino de perfección*, cap. 21, 2, en Obras Completas, Madrid, BAC., 1974, 237 a.

[21] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, n. 7, 80.

[22] Cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1995, 182-187.

sabría qué significase comer un bocadillo tras dar los pertinentes bocados al emparedado. Según esta tesis sería una verdadera lástima no saber lo que es el venero sin probarlo, porque si para saberlo se ha de catar, sólo se sabría una vez. Como se ve, se trata de un aprendizaje un tanto arriesgado... Pero no, uno sabe lo tóxica que es la *amanita phalloides* sin necesidad de comerla.

Pensar es condición de posibilidad de hablar y, a su vez, el hablar lo es del hacer. El pensar rige el habla y el habla la actividad externa. El pensar piensa bien el lenguaje, pero el lenguaje habla bastante pobremente del pensar. Correlativamente, el lenguaje habla bien de las acciones transitivas humanas, muchas veces mejor de lo que son, pero las acciones indican muy pobremente lo que es el lenguaje. Piénsese al respecto en ese juego en el que un intérprete tiene que transmitir por señas a su equipo el título de la película que le transmite el equipo contrario. Como se aprecia, los niveles de significado son jerárquicos y no parece buen negocio rebajar los superiores al nivel de los inferiores.

Pensamiento y lenguaje se distinguen realmente a las claras. En efecto, la intencionalidad de lo pensado no es convencional. Si así fuera, la verdad como *adecuación* a lo real sería imposible, y la comunicación interpersonal no tendría como norte la *verdad*, sino el acuerdo voluntario, lo cual es tesis propia del *nominalismo*, un *voluntarismo* tardomedieval. Este argumento no es correcto, porque es claro que algo no es verdad porque uno o muchos lo quieran o les guste. Si fuera así, la supuesta «verdad» de esa misma tesis estaría sometida a que a uno o a muchos les gustase o no. Si uno no acepta esa tesis, o no le gusta, ¿cómo fundamentar entonces su supuesta verdad? Tampoco el acuerdo mutuo voluntario funda la verdad, porque si algo no es verdad por el hecho de que uno lo quiera, ¿por qué lo va a ser por el hecho de que lo quieran varios o muchos? En antropología no es pertinente –por el propio bien– subordinar la verdad a intereses subjetivos, porque la verdad asegura la vida: «vive bien y trata verdad, y vivirás con seguridad»[23]; en cambio, el interés subjetivo no asegura necesariamente ni la verdad ni la propia vida, pues ¿para qué sirve vivir una vida sin verdad, sin sentido?

El rechazo de la tesis voluntarista provino históricamente del *racionalismo* y del *idealismo* modernos, que entendían por verdad únicamente la coherencia lógica interna de la mente consigo misma[24]. Sin

[23] CORREAS, G., *op. cit.*, 817.

[24] De ese caríz son todas las verdades de la lógica. Por ejemplo: si A es mayor que B, y B mayor que C; entonces, A es mayor que C, y ello independientemente de qué sean realmente A, B o C, o qué signifique «mayor», «y», «entonces».

embargo, esta tesis, con ser verdadera únicamente respecto de las verdades lógicas, es insuficiente. En efecto, es reductiva, pues no sólo existen verdades lógicas, es decir, referidas a objetos mentales como tales y a sus uniones, ya que también hay verdades que se refieren a asuntos reales extramentales. La *hermenéutica*, propia del s. XX, pese a incoarse dentro del idealismo, se desvió de su planteamiento en lo que al lenguaje respecta, porque postuló la posibilidad de diversas interpretaciones, de «muchas lecturas» o verdades sobre un mismo tema y nunca una verdad definitiva, lo cual vino a suponer no pocas veces una oscilación clara hacia el *nominalismo*[25]. En cualquier caso, tanto los defensores del nominalismo como los del racionalismo e idealismo desconocían en buena medida la *intencionalidad* cognoscitiva, es decir, que el objeto pensado es *enteramente* intencional. Por su parte, la hermenéutica no parece distinguir suficientemente entre *razón teórica* y *razón práctica* y, consecuentemente, entre *verdad* y *verosimilitud*, pues todo lo considera hermeneutizable. Sin embargo, respecto de lo que está claro –ya se ha dicho–, sobra el interpretar, pues hacerlo es perder el tiempo.

La intencionalidad lingüística es *convencional*. Así, por ejemplo, los que formaron el lenguaje castellano quisieron según su libre albedrío que la palabra «mesa» significase tal instrumento doméstico y no otra realidad, pero podían haberle dotado a ese término de cualquier otra referencia. El lenguaje se distingue según su intencionalidad de la del pensar. Esta preocupación en torno a la diferencia entre la intencionalidad lingüística de la propia del pensamiento preocupó en el nacimiento de la llamada *filosofía del lenguaje*, a fines del s. XIX, por ejemplo a Frege. Empero, la diferencia entre ambas intencionalidades es neta, y niega, frente a ciertas tesis radicales de la *filosofía analítica* del s. XX, el intento de absorción del pensamiento en el lenguaje. El pensar no se reduce al lenguaje porque el pensar no es convencional. La intencionalidad cognoscitiva no puede ser convencional porque es *puramente* intencional. En efecto, el *objeto* pensado *se agota* siendo *pura remitencia*; *semejanza* respecto de lo real, decían los filósofos medievales.

El lenguaje no puede ser meramente intencional porque hay algo en él no remitente y algo remitente. Remitente es el significado de la palabra convencionalmente a ella añadido (ej. el significado de la palabra «mesa», que es lo que por convención los artífices del idioma español han querido que signifique esa palabra, es decir, aquello a lo que remite:

[25] La tesis de la hermenéutica es contradictoria, porque si todo es interpretable, también esa tesis lo será; es decir, no tendrá una validez –un valor de verdad– absoluto.

a las mesas reales). No remitente es la materialidad, sonora o gráfica, de la palabra misma (ej. las letras «m, e, s, a», no remiten a la realidad sensible de mesa real). Precisamente porque lo que de intencional tiene la palabra es el *significado sobreañadido*, es por lo que se comprende fácilmente que el pensar es previo y condición de posibilidad del lenguaje, porque si primero no pudiéramos comprender algo, no podríamos otorgar luego ese significado a un determinado vocablo. Por ello, sólo quien conoce el significado es capaz de otorgarlo a algo –en este caso al lenguaje– que *naturalmente* carece de él. Esta observación desenmascara completamente al *pragmatismo*, que –como se ha dicho– sostiene la tesis de que pensamos porque hablamos[26].

Un observador con sentido común podría poner en tela de juicio la precedente tesis pragmatista al observar que de ordinario los que más hablan suelen ser los que menos piensan. Además, observaría que los que suelen hablar tanto acostumbran a hacer más bien poco: «las muchas palabras son indicio de las pocas obras»[27], o si hacen, no parece lo hecho del todo correcto. Ahora bien, hay que matizar este punto, porque indudablemente los que mucho hablan también piensan, aunque cabría recordarles aquello de *non multa, sed multum*[28]. En cualquier caso, fusionar el pensar, el habla y la actividad es una actitud que parece perjudicial tanto para el pensar como para el trabajo, es decir, pretendiendo ser pragmática, no acaba de ser muy práctica. Evidentemente hay una mutua redundancia o ayuda mutua entre el pensamiento y el lenguaje, pero lo previo y superior es pensar. El que no sabe pensar no puede aprender, fraguar o comunicarse con ningún lenguaje convencional. Los animales ejemplifican este aserto. El saber hablar ayuda a expresar el pensamiento, pero no por saber hablar se sabe pensar. Uno puede pensar, y no poco, sin hablar (ej. baste atender, por

---

[26] Si bien se mira, el pragmatismo oculta en su seno un velado *materialismo*. En efecto, si se acepta que el pensar es fruto de las acciones transitivas lingüísticas, habrá que buscarle al pensamiento una base fisiológica en el cerebro, unas zonas de asociación de redes o interconexiones neuronales y, de algún modo, habrá que identificar «las ideas» con las neuronas o sus sinapsis. Derivado de ello, el hombre deberá ser explicado fundamentalmente por su corporeidad, en especial, por el sistema nervioso.

Con todo, no se olvide que el materialismo es siempre la posición teórica más débil y, por tanto, la que menos permite explicar la realidad, incluso la material y, por tanto, el cerebro, el lenguaje, etc. Por eso no es extraño que esta corriente de pensamiento acabe reconociendo que respecto de tantas cosas, incluso orgánicas, «no sabemos». En rigor, lo que suele suceder –según dicen otros– es que se sabe poca filosofía.

[27] CORREAS, G., *op. cit.*, 455.

[28] Por ejemplo, los evangelios narran pocas cosas que Cristo dijo, pero son muy profundas. Es más, relatan muchos de sus silencios, tan elocuentes o más que sus palabras.

ejemplo, a la sordomudez adquirida). Schakespeare, que por cierto escribió bastante, indica que el hombre sabio es el que habla poco[29]. Seguramente sabría mucho más de lo que redactó. Además, por mucho que se sepa hablar no se justifica que uno sea inteligente (ej. un loro o en una cacatúa).

Por otra parte, nunca se dice con exactitud lo que se piensa, sencillamente porque el lenguaje es inferior al pensar y no puede expresar lo pensado con fidelidad. De lo contrario la *metáfora* estaría de más o carecería de sentido. En efecto, la metáfora es un decir que no termina en lo dicho, sino que sugiere mucho más de lo que dice[30]. Lo inferior no puede con lo superior sino al revés. Por eso podemos pensar bien acerca del lenguaje, pero es difícil hablar del pensamiento. Es más, cualquiera puede pensar en el lenguaje, pero pocos los que hablan con corrección del pensar. En efecto, a veces el lenguaje disfraza el pensamiento: «¿no es así la vida, una fiesta en que la música sirve para disimular palabras y las palabras para disimular pensamientos?»[31]. En ciertas ocasiones, también, no conviene hablar, porque vale más callar y aprender, es decir, pensar[32]. Esa actitud favorece, sin duda, el diálogo, pues para dialogar: primero preguntar, después escuchar. En efecto, diálogo no es hablar todos a la vez y escuchar en exclusiva cada quién lo que él mismo dice. Hablar que no incremente el saber sino la curiosidad es siempre necedad. En cambio, el hablar sabiamente forma sabios y anima a serlo a los que lo desean ser[33].

---

[29] «*Vir sapit qui pauca loquitur*» (Varón sabio es el que poco habla), SHAKESPEARE, W., *Trabajos de amor perdidos*, en *Obras Completas*, vol. I, ed. cit., 166.

[30] Se cuenta que una vez un filósofo asistió a la conferencia de un pensador analítico de tendencia pragmatista. Al terminar la ponencia el filósofo se acercó al conferenciante y le dijo: «¿Quiere usted hacer filosofía en vez de análisis del lenguaje? Pues entonces, estudie usted la metáfora». Curiosamente el analítico siguió el consejo, y al cabo del tiempo, sorprendido por la capacidad significativa de las palabras metafóricas se volvió gran defensor de la literatura, «devoraba» las novelas y demás ensayos hasta el punto de defender incluso la tesis de que toda filosofía se resuelve en literatura; es más, que la literatura es más expresiva que la filosofía misma.

Pasaron los años y aquel filósofo volvió a asistir a una conferencia del ensayista literato, al término de la cual el primero volvió a preguntar al segundo: «¿Quiere usted ahora pasar a ser filósofo en vez de literato? Pues entonces, explique el modo de significar de la metáfora?». No menos curiosamente que la vez anterior el literato siguió de nuevo el consejo y se dio cuenta de que la metáfora no se puede explicar metafóricamente sino filosóficamente y cayó en la cuenta, por fin (más vale tarde que nunca), de que la filosofía no se reduce a la literatura, así como tampoco ésta al mero análisis pragmático del lenguaje.

[31] BENAVENTE, J., *Los intereses creados*, Barcelona, Orbis, 1982, 66.

[32] «Mientras uno calla, aprende de los que hablan», CORREAS, G., *op. cit.*, 524.

[33] «Hablando, los sabios engendran otros, y por la conversación se conduce al ánimo la sabiduría dulcemente... De suerte que es la noble conversación hija del discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los coraçones, vínculo de la amistad, pasto del contento y ocupación de personas», GRACIÁN, B., *op. cit.*, 69.

En ciertas ocasiones, no obstante, no conviene decir todo lo que se sabe, porque no se entenderá ese saber, o porque no se aceptará. En esos casos es mejor, por ejemplo, escribir un libro, porque es claro que los que no entienden ni valoran a quien lo escribe no lo van a leer, pero ese texto podrá ser útil, por generaciones, a los demás. En otras ocasiones tampoco conviene hablar porque ese hablar no incrementa el saber, el bien común, o porque cede a la crítica, a la murmuración, etc. En esas circunstancias oye sus defectos quien no calla los ajenos. Esos últimos lenguajes son depersonalizantes, pérdidas de sentido. Desde luego que comportase correctamente con el uso del lenguaje es bien difícil, tanto que le hacía exclamar al Profeta: «líbrame, Señor, de la lengua dañina»[34]. En efecto, es preferible no hablar mal de nadie (aun cuando uno pierda por ello la honra dado que otros hablen mal de él, le saquen motes que se pegan a su espalda como eficaces adhesivos, etc.), porque eso es un vicio que lesiona algo superior al lenguaje, a saber, la *virtud*. En suma, «más vale callar que mal hablar»[35]. Las palabras habladas ya no vuelven a nuestra boca, y desconocemos los límites de su repercusión. Por lo demás, la experiencia enseña que quien aprende a callar aprende a hablar cuando la ocasión lo requiere, y expresa en pocas palabras lo que a otros les lleva conferencias enteras.

5. El fundamento del lenguaje convencional

Por pensar se puede formar el lenguaje, pero no por hablar se garantiza que alguien sea inteligente (como se ha indicado, para ratificar este aserto no se requiere de mucho estudio, sino sólo una normal experiencia en la vida práctica). El pensar es más y condición de posibilidad de cualquier lenguaje convencional. Se puede pensar la índole del lenguaje, porque el pensar puede con él. No se puede hablar de modo preciso del pensar, sino sólo comparativamente. El lenguaje es apropiado para hablar del mundo sensible, no de lo espiritual, como es el caso del pensar, y menos todavía de la persona humana y de lo que a ésta transciende. Eso es así porque el lenguaje es en parte sensible; está tomado de lo sensible y, como todo lo sensible, está sometido a las leyes de lo físico: es temporal, procesual, con movimiento, transitivo, etc.

---

[34] *Salmo*, cap. 119, vs. 2.
[35] Correas, G., *op. cit.*, 501.

Por ello el lenguaje describe mal lo que no es de la condición de lo físico, esto es, lo que es *inmanente* (el pensar), o superior a ello, es decir, lo *transinmanente* (el *acto de ser* de la persona), porque el lenguaje es intencional respecto de lo físico, no respecto de lo superior, como es el caso del mismo pensar, del querer, de la persona, de Dios, etc. Si el lenguaje no expresa con fidelidad lo que es espiritual, ello no debe llevarnos a enmudecer en antropología trascendental, esto es, a caer en una especie de sigiloso misticismo. Se usará el lenguaje (como se intenta en este escrito) a modo de *medio* para que a través de él nuestro conocer se haga cargo de las realidades personales que subyacen, pero seremos conscientes de que el lenguaje no las describe sino metafóricamente. El lenguaje sirve de trampolín al pensamiento, pero es éste el que salta de nivel. Además, es claro que no siempre salta igual ante el mismo lenguaje. Por eso a veces descubrimos mediterráneos después de haber releído muchas veces un texto. El pensamiento tampoco salta por igual en todos los hombres ante los mismos estímulos lingüísticos, pues es claro que ante la misma clase, por ejemplo, unos alumnos entienden más que otros.

Se ha indicado que el lenguaje habla metafóricamente de lo superior a él. Con todo, se trata de una metáfora, por así decir, al revés, porque en su hablar de lo que le excede, el lenguaje no ennoblece aquellas realidades de las que habla, sino que indica siempre empobrecidamente la índole de la realidad dicha. En efecto, decir, por ejemplo, que los dientes de una persona son perlas, es una metáfora que parece enbellecedora, poética, porque describe con algo que parece más bello (al menos más brillante) lo se estima menos bello. Pero decir, por ejemplo, que el pensar es un «proceso» en el que se «producen» ideas, es empobrecedor para el pensar, porque intenta explicarlo como si de una fábrica de productos de conserva se tratase, cuando el pensar es *acto*, sin tiempo, y no produce nada. Las ideas no son productos, sino lo presentado por el acto de presentar.

Primero es saber, luego hablar. Sólo puede hablar el que *sabe* hablar. No se trata de dominar un idioma o de manejar un lenguaje computacional, musical, etc., sino de ser capaz de formar o entender un lenguaje convencional porque se es inteligente. El lenguaje está abocado a dejar en el tintero mucho significado que no puede aferrar; significado neto, por otra parte, para el pensamiento. El hombre no es inteligente porque habla sino al revés. Frente al *nominalismo*, sobre todo el de corte *pragmático*, hay que mantener que el pensar es el *fundamento* del lenguaje y no a la inversa. Este voluntarismo aceptaba del idealismo que la verdad

puede ser mental, pero no referente a lo real. Además, que no se pueden saber todas las verdades mentales ni su total correlación. Contra esa argumentación el idealismo se esforzó por demostrar que cabe un sistema lógico completo que aúne o enlace todas las verdades según unas reglas lógicas. Ante esas bravatas logicistas los empiristas modernos adoptaron la actitud de quedarse flemáticamente sentados a la espera de que sus contrincantes racionalistas descubriesen tales reglas y su sistematicidad completa. Un modelo de ideal sistemático lo constituyó durante mucho tiempo las matemáticas, hasta que Gödel, ya en el s. XX, demostró que la matemática no se puede axiomatizar. En suma, contra el *idealismo* hay que sostener que no se conocen todos los posibles lenguajes en sus reglas lógicas de formación, porque estos son irrestrictos. La inteligencia no cierra nunca, y eso es precisamente lo genial de ella.

Sin embargo, sí sabemos como se fragua el lenguaje. El lenguaje se forma por la *razón* y por la *voluntad*. En efecto, gracias a la posesión mental de *objetos* pensados e *ideas* por parte de los *actos* de pensar, y también merced a los *hábitos cognoscitivos* que nos permiten conocer nuestros propios actos de pensar, formamos cualquier tipo de lenguaje convencional. Pero éste se forma también por la intervención de la voluntad, pues el aplicar tal o cual significado a esta o aquella palabra también depende de la voluntad, porque es un asunto convencional sometido al libre albedrío, y no sólo de un hombre sino de una sociedad. No por ello hay que admitir que la sociedad sea previa al lenguaje, sino que lo previo es el pensar, que no es social sino de cada quién. Por eso, cada quién puede inventar palabras e incluso lenguajes nuevos (ej. el lenguaje élfico de Tolkien). Si tales vocablos o lenguajes hacen fortuna y son acogidos por los demás, se usarán en una sociedad. El lenguaje no es previo y condición de posibilidad de la sociedad. En modo alguno hay que admitir un *lingüísmo trascendental*, como el que apunta Gadamer, en el sentido de que el lenguaje sea superior ontológicamente a las personas, porque ya sabemos que la persona, cada quién, es superior a lo social; también, por supuesto, al lenguaje. El lenguaje implica, pues, *razón* y *voluntad*[36], y como aquellas potencias, el lenguaje está bajo el uso de la *persona* humana.

Un movimiento filosófico del s. XVIII llamado el *tradicionalismo* sostenía que todo lenguaje convencional derivaba de Dios, por transmi-

[36] El lenguaje viene a ser algo así como el complemento voluntario o el relevo que la voluntad hace de la inteligencia. Cfr. POLO, L., «Ser y comunicación», en *Filosofía de la comunicación*, Pamplona, Eunsa, 1986, 71.

sión directa de él a nuestros primeros padres. Frente a esta opinión hay que mantener que el lenguaje está en nuestra mano, no directamente en las divinas. Es más, cuando Dios se ha revelado en la historia ha usado un lenguaje humano existente, no se ha inventado otro nuevo divino. Somos nosotros los que formamos el lenguaje. Los niños lo aprenden de sus padres, pero el diccionario de un idioma está constantemente cambiando, lo cual indica que unas palabras que se usaban se olvidan y caen en desuso mientras que se forman otras nuevas. Más aún, unos idiomas se pierden (lenguas muertas) y otros nacen. No puede ser de otro modo, si la lengua es una realidad humana viva, una alta manifestación de la vida humana. En efecto, la vida humana cambia; está llamada a crecer, pero puede también debilitarse. Lo mismo el lenguaje: está llamado a hablar mejor, a comunicar más, pero puede empobrecerse y decir menos y peor (los lenguajes de pandillas o los barriobajeros pueden servir de ejemplo).

Lo propio de todas las palabras es la convencionalidad. Pero *convencional* no significa que el lenguaje sea arbitrario, puesto que en su formación el lenguaje no depende sólo de la voluntad, sino también de la razón, y ésta sin verdad y verosimilitud no es tal. Pero la verdad no lo es sólo para cada quién, sino para todos los humanos. Sostener lo contrario es ceder a un *voluntarismo* injustificable y contradictorio, pues si todo lo que significa el lenguaje fuese arbitrario, en rigor, no significaría nada, porque cada quién entendería lo que quisiese, y es neto que esta actitud comporta la destrucción del lenguaje.

6. Tipos de lenguaje convencional

Poseemos dos tipos usuales de lenguaje convencional: el *hablado* y el *escrito*. El primero es más expresivo que el segundo porque cuenta con más modulaciones de la voz, que son sumamente difíciles de expresar (y de entender bien) con signos escritos. En este sentido son más ventajosos y pertinentes los medios de comunicación que transmiten la voz, como los telefónicos, que los que sólo transmiten mensajes escritos, como los *beeper*. Hasta hace unas décadas el lenguaje oral contaba con una desventaja: la de ser más pasajero. El escrito era más inexpresivo, pero más perdurable. En este sentido se decía que las palabras pasan y que lo escrito permanece. La tecnología hoy no sólo permite la guarda de material escrito de modo mucho más fácil y perdurable que el libro impreso, sino también la posibilidad de archivo del lenguaje oral por

medio de sofisticadas y fidedignas grabaciones. Estas últimas muestran la superioridad del lenguaje oral sobre el escrito, pues manifiestan mucho mejor que el escrito el modo de ser (y de estar en ese momento) del interlocutor.

Superiores a los medios de comunicación que transmiten la voz son aquéllos que la acompañan de imágenes en las que se aprecian los gestos que se realizan con el rostro, las manos, etc., porque todos esos signos están en función de la inteligencia humana. El lenguaje audiovisual es superior a los precedentes. El influjo positivo o negativo de esos medios sobre amplias multitudes de población es innegable, y se ha puesto de relieve hasta la saciedad[37]. Ofrece además una indudable ventaja: que intercomunica el mundo entero en breve tiempo. Superior a éste sería aquel que admitiese la intercomunicación entre las personas con voz e imagen. El lenguaje fílmico ofrece una innegable ventaja: es más veloz, porque se apoya en el sentido externo más alto, la vista. En efecto, mediante el tacto uno puede leer un lenguaje convencional como es el Braile, pero no logra vencer la distancia, es más lento, y capta menos matices.

Mediante la escucha por el oído de cualquier lenguaje convencional uno vence hasta cierto punto el espacio porque no se requiere del contacto para captar el significado. Además es susceptible de captar más diferencias, más mensaje, en menos tiempo. Mediante la vista no sólo podemos vencer mejor el espacio sino también el tiempo. Es el más veloz, y por medio de este sentido captamos más con mayor brevedad. Por ello los métodos audiovisuales son mejores transmisores del significado que los meramente auditivos. El lenguaje del filme es superior al fonético, pero no sólo porque es más veloz, o porque educa o deforma más a los receptores, sino porque es más convencional, más *elíptico*, dice más con menos escenas. Las películas más significativas son las más simbólicas. La clave de los lenguajes es, pues, *económica*: decir más con menos gasto de símbolos.

Si el lenguaje escrito es inferior al hablado debe dualizarse con él, es decir, *servirle*. En efecto, se pueden dar clases virtuales vía internet, o aprender mucho de los manuales, pero el trato personal es insustituible. La presencia humana es irremplazable. ¿Cuándo se usa del lenguaje es-

[37] Prescindiendo ahora del contenido de los programas, suele decirse que el mucho uso de la TV atonta. Con todo, hay que matizar que atonta al que es o puede ser listo. En cambio, al que es bastante tonto hay que dejarle ver un poco más TV, porque, al menos, algo aprenderá.

crito? Cuando no se puede usar el hablado, por la distancia en el espacio (y entonces se emplean cartas, mails, etc.), o por la distancia en el tiempo (y se usan libros, revistas, etc.). «Hablando se entiende la gente» dice el refrán, y se entiende mejor que escribiendo, pues el escrito es más frío y tiende a acentuar los puntos de vista contrarios. Ello indica que es menos societario, vinculante, que el hablado. Ahora bien, si se usa con tirantez el lenguaje oral, éste separa mucho más a los interlocutores que un uso tenso del escrito. Ante esos posibles usos del lenguaje, el mejor consejo es guardar *silencio*.

A su vez, si el lenguaje hablado es superior al escrito debe *favorecerlo*, es decir, exponer de modo más explícito lo que en el texto queda un tanto lacónico o críptico. Así proceden, por ejemplo, los magistrados, interpretando verbalmente la constitución de un país o los códigos de derecho, los notarios con los testamentos y otros documentos, los profesores con sus propios libros, los poetas con sus versos, etc. Lo hablado manda sobre lo escrito, lo aclara, corrige, dilucida. Hay que fiarse más de lo dicho que de lo escrito, porque el escrito constriñe más, es menos expresivo de la libertad personal. Grandes filósofos ha habido –es el caso de Sócrates– cuyo magisterio ha sido por completo oral, y otros –Leonardo Polo, por ejemplo– en quienes la enseñanza verbal desborda con mucha amplitud al texto escrito[38]. Nuestra sociedad, en cambio, da más relevancia a lo escrito que a lo dicho, por eso se oyen no pocos disparates en las conversaciones, aún cuando esos mismos hablantes sean muy cautos al redactar. No pocas veces escuchamos el consejo de personas prudentes acerca de que hablando podemos decir cosas que no las debemos poner por escrito, por aquello de que «las palabras se las lleva el viento». Sin embargo, esta actitud es más nociva interiormente para el hablante, porque como el lenguaje hablado está más unido al hablante que el escrito, despersonaliza más el mal empleo del lenguaje hablado que el del escrito. En esas circunstancias, sería mejor que el consejero aconsejase esto otro: callar.

Por otra parte, es claro que unos lenguajes escritos son más simbólicos que otros. Al narrar historia, por ejemplo, se simboliza menos que al escribir unos poemas; los libros de Nietzsche son más simbólicos que los de Hegel, etc. Asimismo, unas formas de habla son más simbólicas que otras. Por ejemplo, los modos usuales de decir, los giros, etc., de un andaluz suelen ser más simbólicos que los de un sueco. Tal vez por ello los primeros sean más sociables que los segundos, porque el lenguaje conforma la socie-

[38] La mayor parte de sus libros son transcripción escrita por parte de sus alumnos de grabaciones orales de cursos, clases, etc.

dad, y a lenguaje más simbólico, sociedad más ágil. El filme «El retorno del rey», por ejemplo, es mucho más simbólico que «Titanic». El habla y su simbolismo también están correlacionados con el sexo humano.

La mujer tiene más capacidad de hablar que el varón, entre otras cosas –como observó Aristóteles–, porque su lengua es más fina y la puede modular más rápido y mejor. También la mujer es más insinuante, simbólica. Tal vez eso ayude a que las mujeres sean más sociables que los varones. Pero si lo son, tendrán mayor posibilidad de ser virtuosas; por el contrario, si quiebran los vínculos sociales, serán más viciosas. Es bueno hablar, porque el hombre está hecho para hablar (como también está hecho para trabajar). Ahora bien, recuérdese que el habla no es lo más alto del hombre. En consecuencia, debe subordinarse a lo inmediatamente superior: la inteligencia y la voluntad. En efecto, si una conversación no ayuda a conocer más *verdad* y a adquirir más *virtud* está de más; en ese caso, es mejor la reserva. Tampoco la inteligencia y la voluntad son lo superior del hombre. Por eso no se puede perseguir una verdad racional como fin último, o una virtud como fin en sí, porque entonces la inteligencia y la voluntad se despersonalizan. Deben supeditarse a la persona.

7. El lenguaje simbólico

La mayor convencionalidad del lenguaje del filme se da cuando se acude a las imágenes para *simbolizar* significados que el mundo natural no puede dar. El lenguaje superior es el *simbólico*, porque el lenguaje que simboliza a través de las imágenes es más *elíptico*, es decir, dice poco comparado con lo que uno puede entender por medio de lo que él simboliza. El cine es sumamente representativo, sintético, no dice todo lo que descriptivamente sería necesario, sino que indica lo nuclear para que la trama no se aleje de su guión en innecesarias digresiones o detalles[39].

[39] Por ejemplo, si en una película se presenta en unas primeras escenas a una alumna universitaria que habla mucho en clase con sus compañeras, se pasea mucho por el campus charlando con sus admiradores, etc., y a continuación se presenta otra escena en la que se la ve triste, otro otoño en la misma aula, con gente desconocida, etc., se capta en seguida que ha deprobado, que repite curso, sin tener que mostrar los regaños de los padres, los suspensos de cada uno de los profesores, etc.

Con otro ejemplo: si en una primera escena se presenta a una chica vestida con traje de boda, toda alegre al lado de su novio, y a la siguiente escena se la ve sola, demacrada, despeinada, desfavorecida, no hace falta ser un lince para percatarse de que el matrimonio ha fracasado, y ello sin tener que narrar cada uno de los episodios que han llevado a ese fatídico desenlace.

Ese sería el vicio del lenguaje fílmico, como lo es el charlotear del lenguaje hablado, la prensa insustancial del escrito, o la curiosidad intelectual en el caso del pensar. Todos ellos, si bien a distinta escala, son una pérdida de significado, pero también una lamentable pérdida de tiempo (y por ende, un asunto ético).

No en vano se denomina séptimo arte al lenguaje fílmico, pues las artes lo son por su belleza, y principalmente porque esa belleza va unida a la convencionalidad, en el fondo, al pensamiento. El pensamiento es mejor economista que el lenguaje, porque como designa en universal, con una idea se refiere a todas las realidades que caen bajo ella. Pues bien, el lenguaje y las artes derivan del pensar y guardan en mayor o menor proporción ese cariz economista del pensar. Por eso no todas las artes son igualmente artes. Unas lo son más, otras menos. El arte no se limita a *imitar* a la naturaleza sino a *continuarla* con *claridad, proporción, armonía*. El arquitecto que levanta una catedral gótica no se conforma con tomar modelos naturales, sino que continúa la naturaleza sirviéndose de ella para alcanzar lo que ella no puede dar de sí, y con ese desarrollo simboliza el lugar de encuentro del hombre con Dios. ¿Y qué decir de las otras obras de arte, del pensador de Rodin, o de los psicológicos retratos de Goya, de las composiciones de Beethoven (por ejemplo, la sinfonía del Himno a la Alegría, que se interpretó en la puerta de Brandemburgo con ocasión de la caída del muro de Berlín y la reunificación de Alemania), de los simbólicos personajes de Tolkien, o de las representaciones teatrales de Calderón? Son obras que usan del elemento material para expresar simbólicamente más de lo que ellas dicen.

Pues bien, a través de esas obras de arte el hombre se abre a algo que es más que la *semántica*, más que el significado de las palabras; se abre al *símbolo*. El mundo simbólico es la *última posibilidad del lenguaje humano*; es el apuntar a mucho más significado que el que se expresa mediante el lenguaje convencional. Por ello, decía Aristóteles, que entre los lenguajes escritos la *poesía* es más filosófica, esto es, más significativa, que la *historia*, porque no sólo dice lo que es, sino lo que sería mejor que fuese o hubiese sido. Ser símbolo no es ser copia, sino el intento más elevado de sacarle todo el partido al lenguaje convencional. La poesía es más simbólica que el lenguaje fílmico, porque a la filmación le es muy costoso el montaje de escenas que la imaginación, de la que se sirve la poesía, fragua en un sólo acto de imaginar. Por eso es mejor la poesía que habla de lo que debe ser que aquella otra que narra lo que fue, aunque esto se exprese en verso heroico[40]. Si se

[40] Cfr. DE ERCILLA, A., *La Araucana*. Madrid, Cátedra, 1993.

pudieran enlazar ambos lenguajes –el poético y el fílmico– tendríamos un simbolismo superior a la poesía. Ese es el intento de aproximar el lenguaje al pensamiento, de decir menos y significar más, de tratar de decir más con menos palabras.

Hay un lenguaje convencional superior al de la poesía, a saber, el de la *filosofía*, pues la poesía más profunda deja de serlo y se convierte en filosofía. Quevedo, Calderón, etc., son buenos representantes de ello. El modo filosófico de decir, si es verdadero, es el mayor canto que un hombre puede fraguar con sus fuerzas naturales en esta vida, y ello por dos motivos: uno, porque el *tema* del canto es el más sublime (recuérdese que los temas capitales son el *fundamento* y el *destino*); otro, porque el *cantar* es en ese caso la misma vida íntima del cantor, porque el filósofo que lo es de verdad está enteramente comprometido en su filosofar: esa es su vida. Trabaja y descansa filosofando. Entiende las cosas según su filosofar, y su vida vale lo que vale su filosofía. ¿Acaso es eso una deformación profesional? No; es más bien una elevación de todo lo profesional a lo personal, porque la mejor filosofía –en concreto la antropología– es personal. Por eso el filósofo que parece serlo únicamente de profesión, en rigor no es personalmente filósofo (ese sí se cansa al filosofar). A la par, hay muchas personas que no son de profesión filósofos aunque que sí lo son personalmente.

Los símbolos debe vincularse asimismo con la *temporalidad* humana. El futuro histórico, y sobre todo el metahistórico, es lo que prima en la existencia humana. Por ello los símbolos que recuerdan hechos pasados son menos símbolos que los que apuntan al porvenir. Por ejemplo, las poesías satíricas del siglo de Oro Español critican defectos humanos acaecidos en el tiempo, aunque en cierto modo al burlarse de ellos intentan salir de ese pasado y cambiarlo. Son, en cambio, más simbólicos los poemas valederos para todo tiempo, los que describen, por ejemplo, cómo es el hombre y cómo debe proceder. Los símbolos que nos legó el Imperio Romano (SPQR, el águila, etc.) son menos simbólicos que los que aparecen en el *Apocalipsis* de San Juan, aunque ambos se forjasen en la misma época histórica.

8. Naturaleza y persona

El lenguaje *natural* expresa la *naturaleza* humana. El *cultural* y el *convencional* en todos sus tipos, la *continúan*, y son expresión de la *esencia* humana. Ello indica que nosotros no poseemos un modo de ser fijo

sino abierto, es decir, que su capacidad de *desarrollo* es irrestricta. El desarrollo de la *esencia* humana depende –como se ha reiterado– de la *persona*. La persona es dueña de sus actos; dueña de su lenguaje. Puede desarrollar su esencia ayudándose del lenguaje, pero también empobrecerla. En nuestra sociedad hay muchos síntomas de dicho empobrecimiento lingüístico[41], y también de progreso[42].

Desarrollar la esencia humana equivale a crecer cognoscitiva y volitivamente. Empobrecerla, lo contrario. Dado que nuestro lenguaje manifiesta nuestro pensar y querer, y estas dos potencias superiores del alma son los mejores cauces por los que se puede manifestar la persona humana, el lenguaje es *manifestación* indirecta de la persona. Con el lenguaje, el hombre, cada quién, manifiesta su poder de perfeccionar indefinidamente la esencia, tanto la de la realidad física como la suya propia. Es, por tanto, una manifestación sensible de lo espiritual del hombre.

Perfeccionar la esencia usando del lenguaje es contrario a ir contra ella, aunque esto también se puede llevar a cabo. Baste recordar a los sofistas, o más cercano a nosotros, por ejemplo, a muchos anuncios televisivos, la demagogia política que busca los votos a cualquier coste, etc. En efecto, el empeño en todos estos casos parece ser convertir el argumento más débil en el más fuerte con fines pragmáticos[43]. Al perfeccionar a la esencia humana se debe atender al modo apropiado de crecer que ésta posee, pues no puede crecer de cualquier modo sino según su propio orden, siguiendo unas pautas, unas normas. Claramente esto forma parte de la *ética*; por eso el lenguaje es segundo respecto de la ética. Si el hombre es capaz de crecimiento *irrestricto* es porque es espiritual, inmortal. Si puede más, debe subordinar en él lo menos a lo más, no a la inversa.

Todo lenguaje convencional, también el de los ordenadores, continúa la naturaleza humana. La eleva por encima de lo que ella naturalmente puede; actualiza en ella ciertas virtualidades que ella nativamente ofrece de modo potencial. Ahora bien, ¿es el lenguaje convencional el

---

[41] El uso de esas «muletillas» que rayan la ordinariez ejemplifican la degradación lingüísitica: «tío/a», «colega», «mogollón», «currelo», «chapar», «movida», y un largo etc., que abarca palabras rastreras y obscenas.

[42] La perdida de respetos humanos a la hora de practicar públicamente la religión que se profesa, con los signos que se realizan, puede dar muestra de ello.

[43] Por ejemplo, ciertos spots publicitarios intentan convertir lo más bajo –el sexo, la fuerza bruta, etc.–, en lo más fuerte, lo pujante, lo que se valora, etc., con fines economicistas: vender coches, lavadoras, etc.

más elevado? Evidentemente es más perfecto que el lenguaje natural, y más también que otros lenguajes culturales como el de los productos humanos, pero el convencional sería el lenguaje más elevado si la *naturaleza* y *esencia* humanas, una vez perfeccionadas, fueran lo más elevado del hombre. Sin embargo, si la *persona* humana no se reduce a su *naturaleza* y *esencia*, incluso *perfeccionadas*, cabe un lenguaje superior: el *personal*. Este «lenguaje» es muy especial, pues no es común al género humano (ni natural ni convencionalmente), sino personal e irrepetible, y sólo le llamaremos «lenguaje» a título comparativo con los lenguajes que hemos venido exponiendo.

El lenguaje personal no es *universal*. En efecto, si cada quién se sabe distinto de los demás, su significado personal ha de ser irreductible. Además, como uno no acaba de saber qué persona es, se agudiza el problema de la incomunicabilidad de su sentido personal respecto de las demás personas humanas. Pero si cada quién como persona es un significado personal distinto, ese significado no puede dejar de ser remitente. Persona denota apertura personal, remitencia personal; por tanto, lenguaje personal. ¿A quién remite cada persona humana como tal persona?

9. El lenguaje personal

La *persona* humana no se reduce a aquello corpóreo según lo cual ella *dispone*: su *naturaleza*. Tampoco a su *esencia*, a la que perfecciona o envilece durante esta vida. Uno dispone según el modo de ser de la inteligencia humana, de la voluntad, de los sentidos, de la corporeidad... Su *naturaleza* y *esencia* son aquello según lo cual cada persona *dispone*, pero no son lo que la persona *es*. No reducirse la persona a la *naturaleza* y *esencia* humanas es notar que la persona es más que ellas. A su vez, cada *persona* es más que aquello que ella alcanza a conocer de sí. Esto último es alcanzar su carácter de *además*[44], es decir, captar que su ser es desbordante, sobrante, inalcanzable con las propias armas cognoscitivas.

---

[44] «Que la persona es *además* del pensar es claro, puesto que no forma parte de él. En el caso de la voluntad la persona es, asimismo, *además*, porque la constitución de cualquier acto voluntario por el yo no la agota: no existe ningún acto voluntario que sea la realización completa de la persona», Polo, L., *La voluntad y sus actos*, II, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 60, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 59.

El lenguaje *personal* es el modo de abrirse de cada persona humana hacia su *intimidad* y hacia su *transcendencia*. Ese lenguaje *no es convencional*, porque ninguna persona es un invento cultural y ninguna es igual a otra y, por tanto, no posee un significado universal. El sentido de su «hablar» íntimo, de su remitencia, es *único*, irrepetible. Por ello, el intento de dar a entender la intimidad personal a través de lenguajes convencionales termina en el fracaso. Lo más seguro es que a uno no le entiendan o que le interpreten mal, *maxime* si en vez del lenguaje oral o escrito intenta usar para ese menester de otro que sea más plástico, como, por ejemplo, el de la pintura. Ello indica que la intimidad es superior en significado a lo que de ella es expresable por los lenguajes convencionales, culturales y naturales, y que el *pudor* respecto de su manifestación sea asunto *ético*.

El lenguaje *natural* es expresión de la *naturaleza* humana. Los *convencionales* son manifestación de la activación de *persona* a su *esencia*, porque sólo la persona es capaz de perfeccionar su esencia. El lenguaje convencional es muestra de la esencia perfeccionada o enviciada. Ninguno de los dos es el lenguaje *personal*. Si tenemos en cuenta la distinción real entre *esencia* y *acto de ser* y la referimos al hombre, el lenguaje convencional forma parte de la *esencia* humana, el personal, del *acto de ser* o de la *persona* humana. Como se habrá reparado, la clave de todo lenguaje estriba en la *remitencia*. El lenguaje en el orden personal también es *remitente*, aunque no sensiblemente remitente. En este caso es la *persona* la que remite[45]. Decir que la persona humana no remite es decir que la persona carece de sentido, de referencia. Si carece de sentido, ¿cómo es que puede dotar de sentido a los demás lenguajes? Sería imposible. Por tanto, la persona humana es con sentido, y si es así, es remitente. Si es persona, es remitencia personal; lo cual indica que debe remitir a una persona distinta. En rigor, ¿a quién remite? Debemos indagar este extremo sólo si quedemos descubrir el sentido último de cada persona, su lenguaje personal. Si no, «ancha es Castilla»... Con todo, si la anchura permite caminar por uno u otro derrotero, tampoco está de más saber a dónde conducen tales derroteros, qué rumbo se ha tomado, y si un camino es mejor que otro. De lo contrario, ¿para qué emprender una u otra vía?

---

[45] Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre*, ed. cit.; *Presente y futuro del hombre*, ed. cit.; BUBER, *Yo y Tu*, Tercera parte: *El Tú eterno*, Buenos Aires, Galatea, 1985. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Ed. Nacional, 1958, 4ª ed., 320; JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Ed. Norma, Colombia, 1995, 59; *Evangelium Vitae*, 39.

Sostener que hay jerarquía entre los órdenes lingüísticos conlleva mantener que los inferiores están subordinados a los superiores y, a la par, que los inferiores son manifestación de los superiores. Si el sentido de los lenguajes culturales depende del habla humana que les confiere sentido, y si el sentido de los lenguajes convencionales depende del pensamiento humano que les confiere un sentido sobreañadido por convención, el sentido del pensamiento humano deberá ser conferido por alguna instancia superior a éste, capaz de dotar de sentido, verdad, al pensamiento. Esta instancia es cada persona humana. En el fondo, los diversos lenguajes convencionales son derivados del pensamiento, y éste del lenguaje personal. La *lenguacidad* de los diversos lenguajes depende, por tanto, del primer «lenguaje». De modo que actuará mal con su cuerpo (lenguaje natural) o con sus acciones (lenguaje cultural) el que emplee mal el lenguaje oral u escrito (lenguaje convencional), y empleará mal el lenguaje convencional quien piense poco, (lenguaje cognoscitivo de pura remitencia), y pensará poco en lo que mucho vale, o mucho en lo que poco vale, el que desconoce su sentido íntimo como persona (lenguaje personal).

Lo que se pone de manifiesto al atender a cualquier signo lingüístico es también su carácter dual, *reunitivo*. Eso es así porque el hombre en su intimidad es dual, es *co-existencia*, y en lo que el hombre realiza se manifiesta tal como quien es. Si bien conocemos de modo fácil el sentido de los lenguajes convencionales, porque somos nosotros los que les dotamos de sentido, sin embargo, conocer el sentido del lenguaje personal sólo es posible teniendo en cuenta la *referencia* de la persona humana a su *origen* y a su *fin*. En efecto, en ese «lenguaje» es la misma persona la que es, por así decir, *símbolo*, *metáfora*, esto es, remitencia, apertura, libertad, sentido. Si bien el sentido del lenguaje convencional está en la mano de la persona humana, puesto que es una posesión suya, el sentido de la propia persona humana, de su *nombre personal*[46], no está en sus manos, porque ella no es un invento suyo ni depende de sí, sino de su Creador: «el corazón del hombre es lengua de los oídos de Dios»[47].

---

[46] «El nombre personal no puede ser convencional (...). La persona está por encima del lenguaje (...). Las ventajas de lo convencional sobre lo natural son evidentes, pero sus desventajas respecto de la persona también deben serlo (...). De esa manera localizamos el lenguaje humano (...). Cada uno de nosotros tiene un nombre y quien lo sabe es Dios», POLO, L., *Antropología Trascendental*, pro manuscripto, Curso de Doctorado, Universidad de La Sabana, 1990.

[47] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, nº 277, 107.

En la medida en que cada hombre pierde ese sentido personal suyo despersonaliza los demás lenguajes inferiores.

Si descubrimos el sentido de cada lenguaje manifestativo al dar con la condición de posibilidad de cada uno de ellos, es decir, al descubrir esa instancia superior que posibilita a cada uno, a saber, el pensamiento, y si descubrimos el sentido del pensamiento humano al alcanzar a la persona humana, que es quien activa su pensar, para descifrar el «lenguaje» personal propio de cada persona requerimos de una instancia superior a la propia persona humana. ¿De quién depende el ser personal que cada persona es? Su ser depende de Aquel de quien se lo ha otorgado. Pero como el sentido personal humano está todavía en proyecto, su sentido depende no sólo de quien se lo otorga, sino de quien se lo otorgará. El sentido de cada quién, de cada persona humana, está en Aquél de quien ella depende, a quien ella remite; Ser que es la referencia última de la persona humana, es decir, Aquel que es su fin: Dios; un Dios personal susceptible de desvelar a cada persona su sentido personal.

Si se prescinde de la referencia personal última, deja de tener sentido el lenguaje personal. Pero si éste se empobrece significativamente, ¿para qué dotar de sentido personal a lo inferior? Esto indica que cuando una persona se despersonaliza, inevitablemente despersonaliza su esencia, su naturaleza, la cultura y la esencia del mundo. Tal despersonalización acarrea, pues, una perdida inexorable de sentido en todas las facetas de lo humano y de lo real externo. Lo peor del caso es que quien pierde sentido personalmente no se da cuenta de su propia pérdida, porque se trata precisamente de pérdida de sentido, es decir, de carencia de conocer. A partir de ese momento ¿qué requiere para volver a darse cuenta de lo que ha perdido? Esta pregunta indica que el hombre es personalmente dual, es decir, que no es explicable aisladamente, no sólo en tiempos de sentido, sino también en los de ignorancia. De la ignorancia personal (perdida de luz en la intimidad) no se sale a menos que Dios nos ilumine nuestro acto de ser personal.

Así como lo pensado por la inteligencia es difícilmente expresable en lenguajes convencionales, así también el sentido del ser personal es difícilmente pensable por la razón y por los lenguajes de convención: «hay pensamientos del alma que no pueden traducirse al lenguaje de la tierra sin perder su sentido íntimo y celestial; son como esa «piedra blanca que será entregada al vencedor y sobre el cual está escrito un nombre que nadie conoce sino aquel que la re-

cibe»»[48], nombre –continúa diciendo el texto sagrado– que sólo él (a quien le fuere entregado) conocerá. De modo que, según la *Revelación*, esperamos alcanzar en el Cielo el pleno sentido personal y, además, Dios seguirá respetando la intimidad personalísima de ese sentido. Si cada persona humana es distinta, es una referencia distinta a Dios, y de todas ellas se puede aprender[49]. La Revelación nos presta algunas indicaciones en este sentido, pues tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento* aparecen nombres que tienen en su composición la partícula «El» que en hebreo significa «Dios», y ello referido a personas angélicas (Gabriel, Miguel, Rafael), humanas (Elías, Eliseo, etc.) y al mismo Cristo (Enmanuel). Si somos una referencia distinta y novedosa a Dios, el reto en esta vida consiste en alcanzar a saber qué referencia somos cada uno respecto del ser divino.

Existen diversos niveles jerárquicos de símbolos: imaginativos, símbolos ideales y símbolos personales. Los primeros (código de circulación, por ejemplo) remiten a realidades materiales particulares. Los segundos (por ejemplo, la idea de *deidad* formada a base de generalizar asuntos pensados, que es un símbolo de la divinidad) son propios de la razón, son universales y remiten a realidades más fundantes. Los terceros, las personas, son cada una de ellas un símbolo personal del Dios personal. Tal vez el recurso a la realidad del *enamoramiento* personal sirva para ejemplificar qué se quiere decir cuando se alude a los *símbolos personales*. Cuando alguien se enamora de una persona de distinto sexo, obviamente se enamora de ella por lo que aprecia en la *naturaleza* humana de esa persona, aunque no sólo por eso, porque también a través de lo natural descubre el estado *esencial* de esa persona, es decir, su comportamiento, sus cualidades intelectuales, sus virtudes, su manera de encarar la vida, etc. Tampoco se queda en la esencia de esa persona, pues en rigor uno no se enamora de una determinada esencialización humana, sino de una *persona*, es decir, que por medio de su esencia empieza a intuir en cierto modo el *ser personal* que subyace a esas manifes-

---

[48] TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma*, Burgos, Monte Carmelo, 1978, 104. La alusión de la piedrecita blanca pertenece al *Apocalipsis*, y el texto dice así: «Al vencedor le daré el maná escondido; le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe», cap. 2, vs. 17. Cfr. sobre la búsqueda del nombre personal: GARCÍA MORATO, J.R., *Creados por amor, elegidos para amar*, Pamplona, Eunsa, 2005.

[49] Por ello, quien mata a un ser humano en cualquiera de sus fases (aborto, homicidio, etc.) o lo desprecia, se niega a conocer la remitencia que esa persona dice a Dios. Por eso, quién así actúa se vuelve un ateo en potencia.

taciones. Ahora bien, lo que conoce de esa intimidad personal no es su pleno sentido, sino un sentido parcial que remite a una realidad de mayor contenido.

Además, como esa persona a la que se ama es un sentido personal remitente, tal sentido también remite a la persona del enamorado, lo cual es para él una llamada a la búsqueda del propio sentido personal. El amante se ve con sentido respecto de la persona que ama, y aquella respecto del sentido del amante. Se saben *co-sentidos* (y no pocas veces consentidos...). Pero como ninguno de los enamorados agota el sentido personal del amado, ni tampoco el suyo propio, se saben *co-sentidos* respecto de una persona distinta que pueda otorgarles la plenitud de su sentido amoroso personal. En este sentido se puede decir que lo que el enamorado alcanza a saber de la persona amada es simbólico. Ve a ésta como *símbolo*. ¿Respecto de qué es símbolo lo que se conoce de esa persona? Es símbolo respecto de su réplica. La réplica de una persona es una persona distinta. ¿Quién es esa persona distinta? Por una parte Dios, su Creador, la réplica completa de esa persona, su plenitud de sentido. Por otra parte, la persona amada también es símbolo de la persona humana que se enamora de ella. En consecuencia, si el amado remite respecto del amante a la par que a Dios, las *co-personas* de los enamorados son *co-símbolos* de la divinidad, es decir, cada una de ellas constituye para la otra su mejor escalera para subir al Cielo.

Recuérdese que los medievales tendían a explicar cada realidad intramundana como un símbolo del Creador, y a cada persona humana como un símbolo personal del Dios personal. De acuerdo con lo dicho hasta aquí, esa parece ser una intuición correcta. Tal vez quepa añadir a ese planteamiento que todo símbolo es *co-símbolo*, porque todos, los naturales, culturales, humanos y personales forman un entramado (*plexo*, diría Heidegger). Sin dualidad un símbolo no es tal. Por tanto, así como lo intramundano es plural y debe ser explicado en su pluralidad, también lo cultural, lo humano y lo personal hay que explicarlo en vinculación. En este sentido se puede entender, por ejemplo, el canto del coro de los ángeles en el Cielo.

Un objeto cultural no se explica aislado de los demás (ej. el martillo sin los clavos, los clavos sin la madera, etc.). Una palabra tampoco tiene sentido al margen de las demás que conforman un idioma (ej. navegar sin barco, marino, mar, etc.). Una persona humana carece de sentido aislada de las demás personas (ej. un hijo del padre y la madre, etc.). Pero el sentido último de cada persona humana no está en las demás humanas, sino en su origen y fin. Todas ellas son inexplicables sin su

Creador, pues ninguna es pura remitencia respecto de otra; sólo lo son respecto de Dios. Más aún, si lo personal humano es simbólico y el símbolo es dual, la realidad personal divina a la que remiten los diversos símbolos personales humanos también será dual. En efecto, si Dios es personal debe ser *co-personal*. Además, a distinción de las personas humanas, la índole de las Personas divinas deberá explicarse como *pura remitencia* personal de una a otra[50].

Parece, pues, claro que ninguna persona puede ser «igual» a otra (ni las humanas, ni las divinas, ni ninguna), porque de ser así ninguna remitiría a otra. En efecto, la igualdad no es remitente ni a una realidad distinta ni siquiera a sí misma. No lo es a otra realidad distinta, porque de ser una realidad ontológicamente igual a otra no se distinguirían. Aunque fuesen esencialmente idénticas, su ser sería distinto. La igualdad predicada de una cosa tampoco puede remitir a esa misma cosa, porque ello indica que no se sale de sí misma, es decir, que no hay remitencia. Así, la expresión «A = A» no indica dos Aes distintas, sino una misma A pensada dos veces. La igualdad es mental, no real. Por eso las personas no pueden ser iguales sino distintas, y también por ello, en sentido fuerte, no pueden *ser*, sino *co-ser*, es decir, es imposible que sean aisladas o no vinculadas en su ser. Más aún, más personas serán las más vinculadas personalmente entre sí.

* * *

Si las personas son distintas, y la distinción real es siempre jerárquica, cabe preguntar si son ¿jerárquicamente distintas? La respuesta es doble: las Personas divinas, desde luego, son las más distintas posibles entre sí, pero no jerárquicamente distintas, según sabemos por Revelación. Las humanas, en cambio, puede ser que sí, pues entre ellas deben ser jerárquicamente distintas en la medida de su cercanía personal a Dios, es decir, de su respuesta personal al ser que Dios ha previsto para cada una. Si unas personas humanas remiten más a Dios que otras (son más símbolo de él), unas serán superiores a las otras.

También cabría preguntar si las personas humanas que son más cercanas a Dios son más «iguales» o «parecidas» a él. Si la «igualdad» y el

[50] En teología este tema se suele exponer diciendo que el Padre es la *Paternidad*; que el Hijo es la *Filiación*, etc. En este sentido, si una Persona divina es pura remitencia personal respecto de otra Persona divina, se comprende la verdad de ese mensaje revelado de Cristo cuando dijo: «el que me ha visto a Mi ha visto al Padre», *Jn*,. XIV, 9.

«parecido» es mental, la respuesta no podrá ser sino negativa. En efecto, respecto de Dios, en la medida que estén más cerca de él unas personas humanas que otras, como las más cercanas serán una mayor realidad personal que las que están más lejos, guardarán con Dios una mayor *distinción real*. En efecto, Dios se distingue poco de lo que poco o nada es. En rigor Dios no se puede distinguir de la nada, porque la nada no es. Se distingue poco de lo que no es acto de ser. Se distingue, pero todavía poco, de lo que no es acto de ser personal. La mayor distinción posible es la que media entre Dios y el acto de ser personal creado. Por eso, de entre las personas creadas que progresivamente pierden su sentido personal, la realidad personal divina se podrá distinguir poco, porque éstas tienen poca realidad. En cambio se distinguirá realmente mucho más de los actos de ser personales más activos. La comparación real más alta es la que media entre actos de ser, y entre éstos, la distinción superior estriba entre el Creador y la criatura más excelsa[51]. En suma, este Tema nos permite describir al hombre como «ser lingüístico»; por encima de ello, como «ser pensante»; y superior aún, como «referencia personal a Dios»; más cuanto más distinto de Dios sea realmente.

[51] En este sentido se podría decir que la distinción real entre Dios y la Virgen es mayor que la que media entre él y los demás santos, porque María es *acto de ser* más elevado que los demás. ¿Con quién se dualiza Cristo? No se puede decir que Cristo se dualice con el Padre o con el Espíritu Santo, porque con ellos, en rigor se «trializa». Es más propio decir que la dualidad inmediatamente inferior a Cristo es Santa María.

CAPÍTULO 12

TRABAJO PERSONAL

En este Tema se debe dar razón de que el hombre es *faber*. Es más, es el único ser que trabaja. Estamos, pues, ante un asunto netamente humano. En efecto, Dios propiamente no trabaja (actúa, pero no trabaja); tampoco las acciones de los ángeles se pueden considerar trabajo (sus actos son inmanentes, no son acciones transitivas); y tampoco los animales en sentido estricto desarrollan un trabajo, porque con las acciones que ejercen ellos mismos no pueden mejorar o empeorar como animales[1]. El hombre –cualquier hombre–, en cambio, mejora o empeora trabajando y, también, dejando de trabajar[2].

Por lo demás, el trabajo se debe subordinar al *lenguaje*, a la *sociedad* y a la *ética*, porque esas realidades son condición de posibilidad de éste. En cambio, cuando las supedita a sí, aparecen esas enfermedades tan recientes como la «profesionalitis» el activismo «yuppie», etc. Por eso el trabajo es la última de las manifestaciones humanas que estudiamos en esta Parte III. La clave del trabajo es *atravesar de sentido* la acción transitiva, pero ésta adolece de sentido si se desgaja del lenguaje veritativo, de la sociedad y de la ética.

---

[1] Así, el buey que ara no mejora como buey, como tampoco el mulo que carga mejora como mulo; ni el caballo de carreras es más caballo que ese otro en estado salvaje, ni la cacatúa que sabe andar en patinete ha desarrollado más que las demás lo esencial de su especie.

[2] No es sólo un problema de vagancia, sino el que afecta, por ejemplo, a los jubilados. En efecto, si éstos han crecido según virtud durante tantos años de su vida precisamente al trabajar, al dejar de hacerlo, deben ocuparse de otras actividades para que su crecimiento virtuoso siga en aumento, porque si no crece, decrece.

1. El sentido del trabajo

Por trabajo no se entiende en este Capítulo esfuerzo, fatiga, penalidad, es decir, ese sentido propio de la mentalidad literaria barroca que aseguraba que «el que no quisiere pasar trabajo en este mundo, no nazca en él»[3]. No hay trabajo sin esfuerzo, pero el trabajo no implica directamente esfuerzo, fatiga, castigo, porque es claro que para muchos el trabajo es su *hobby*; por ejemplo, para el verdadero filósofo. El cansancio, el hastío, el agotamiento, etc., son consecuencias negativas derivadas de cualquier actividad humana debidas a que nuestra *naturaleza* mantiene cierta distancia respecto de la *persona* que somos, y no se deja vivificar por ella lo que debiera, es decir, de que no está suficientemente personalizada.

Se entiende por *trabajo* esa *acción humana a través de la cual el hombre se perfecciona como hombre*[4] *a la par que perfecciona la realidad física.* De ahí lo positivo del trabajo, pues sin él, el hombre no mejora en humanidad. En efecto, por una parte, trabajar es *añadir* al mundo más perfección de la que él ofrece. Por otra, trabajar es *perfeccionarse* como hombre. El hombre añade porque sobreabunda. A nivel de *naturaleza* el ser humano da mucho más de lo que recibe; a nivel de *esencia*, irrestrictamente más; y a nivel de acto de ser personal, por mucho que dé no se gasta. La persona es *dar*. Ahí tenemos otro de los *radicales* personales. Se introduce el tema del trabajo para que, a través de él, que es una manifestación *esencial* (y habitual en todo hombre), podamos encaminarnos a conocer esa peculiar nota distintiva del núcleo personal humano, del *ser*, que es donante, oferente (del que se tratará directamente en el Capítulo 16).

Decíamos también (por ejemplo al tratar del matrimonio o de la educación en el Tema 8), que la persona es *aceptar*. Aceptar no es *pedir*. Al pedir se piden *cosas*. Al aceptar se aceptan *personas*. Ahora hay que conectar aquella tesis con la que se acaba de formular sobre el *dar*. Si la persona es *dar* y *aceptar*, cabe preguntar qué es más en ella, una u otra. De momento puede servir esta respuesta: *respecto de cosas la persona es más dar; respecto de personas es más aceptar*. Ello es así porque una per-

---

[3] Correas, G., *op. cit.*, 294.

[4] Cfr. Polo, L., «Conocimiento y trabajo», en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, Pamplona, 8 (1988), 45-49; «El hombre en la empresa: trabajo y retribución», *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, 32 (1990), 27-35; Melendo, T., *La índole personal del trabajo humano*, *Ibid.*, n. 21; Navarro, M., *Trabajo, cuestión clave*, Madrid, Palabra, 1990; Buttiglione, R., *El hombre y el trabajo*, Madrid, Encuentro, 1984.

sona es más que las cosas. Por eso, su clave respecto de ellas es aportar. En cambio, respecto de otras personas uno no es necesariamente más y, además, se enriquece más aceptándolas que aportándoles. Es más, el aportar es segundo respecto del aceptar. Si no se acepta, sobra la entrega. Más aún, si no se acoge, no cabe entrega.

Para exponer la índole del trabajo es preciso, pues, ver el nexo de conexión de lo que el hombre hace con él mismo como persona. En efecto, al ejercer cualquier acción externa, nosotros no somos inmunes a las repercusiones de ella en nosotros. Uno mejora o empeora por dentro al actuar externamente, al desempeñar cualquier trabajo. El crecer intrínseco queda referido a la *inteligencia* y a la *voluntad*; y tal crecimiento –como se recordará del Tema 7–, son los *hábitos* y *virtudes* respectivamente. ¿Cuándo se produce ese crecimiento? Con lo que se puede llamar el «primer trabajo». Además, este trabajo puede darse sin transformación ninguna de la realidad física, aunque acompaña siempre a nuestras actuaciones si éstas se dan. Este primer trabajo también es una *donación*, pues con él la *persona* humana perfecciona su propia *esencia*.

No obstante, de ordinario se entiende por trabajo el perfeccionamiento de la realidad externa mediante una serie de acciones que el hombre ejerce sobre ella, y así está bien entendido. También podemos añadir que el «primer trabajo» es la «transformación» de algo de sí, de algo del hombre por sí, por la *persona*. Si el hombre no pudiera perfeccionar su *esencia* humana por dentro, no podría disponer según su *naturaleza* corpórea y tampoco podría producir nada por fuera. Más aún, incluso con el trabajo externo el hombre se mejora o se empeora siempre por dentro. El hombre perfecciona, pues, no sólo la *naturaleza* del mundo, sino también, y sobre todo, *su* propia *naturaleza*; su *esencia*, en mayor medida aún. El perfeccionamiento debe ser consciente de que ambas realidades tienen dueño, y de que el hombre no es su dueño sino su administrador[5]. Sólo de esa consideración nace el respeto del hombre al cosmos y a su propia naturaleza humana. El mismo hombre no es inmune a lo que él hace, sino que en su hacer a él le pasa algo en su interior. En este sentido se dice que el hombre es un *perfeccionador perfectible*[6], es decir, que en la medida en que él mejora al mundo se mejora a

[5] El hombre no es origen de la Naturaleza. Por tanto, tampoco su dueño último. El hombre no es origen de su naturaleza. Por consiguiente, tampoco su dueño último. El autor de ambas es Dios, y por Él merecen respeto ambas realidades.

[6] POLO, L., *Ética socrática y moral cristiana*, julio 1994, pro manuscripto, 14.

sí, y en la medida en que se mejora a sí puede mejorar al mundo; lo primero es requisito imprescindible para lo segundo.

Lo que la persona humana mejora de sí es –conviene insistir–, sobre todo, su *esencia*, pues las potencias de pensar y querer forman parte de ella. Puede mejorar también, pero hasta cierto punto, su *naturaleza*. No tiene capacidad de mejorar lo que él *es*, su *persona*, porque eso no está en sus manos, no depende de sí, es *su acto de ser íntimo* –dirían los clásicos–. La elevación como persona sólo es «tarea o trabajo» reservado a Dios. Por tanto, el primer trabajo de la persona humana es perfeccionar inmanentemente su esencia, aquello de su disposición que es *intrínseco*[7]. El trabajo es, por tanto, manifestación del *dar* personal, porque es un aportar actividad a lo que antes carecía de ella, y en primer lugar, es aquel dar perfeccionante que cada uno otorga a sus facultades superiores.

El que el hombre esté hecho para trabajar según el conocido texto del *Génesis*, es una buena descripción de la *naturaleza* y *esencia* humanas, no de la *persona*, y significa que el hombre debe dar, aportar perfección a la realidad perfeccionándose él mismo. La primera realidad perfectible es, como se ha dicho, su *esencia*, y derivadamente su *naturaleza*. Por eso el hombre que no trabaja miente como hombre, es decir, se deshumaniza. Esa mentira es un autoengaño. La ausencia voluntaria de laboriosidad es la mentira más básica –ontológica, diría un filósofo–, que atañe al hombre respecto de su *esencia*. La segunda mentira a ese nivel es el trabajar mal, la chapuza, porque con ella el hombre en vez de perfeccionarse a sí mismo se envilece.

2. Tipos de trabajo

Hasta ahora sólo hemos aludido al perfeccionamiento intrínseco de las facultades superiores del alma: *entendimiento* y *voluntad*. Ese es el «trabajo», el cometido, más importante del hombre, y además, la única riqueza que nos llevaremos a la tumba, porque ese tesoro no desaparece

[7] A esto obedece seguramente la distinción entre *trabajo subjetivo* y *trabajo objetivo* que establece Juan Pablo II: «el trabajo es un bien para el hombre –es un bien de su humanidad– porque mediante el trabajo el hombre no sólo trasforma la naturaleza adaptándola a sus propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en cierta medida se hace más hombre», *Laborem exercens*, n. 9, 3. Por lo demás, –advierte el Papa– sin trabajo no hay *familia* «ya que ésta exige los medios de subsistencia que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo», *Ibid.*, n. 10. 2.

con la muerte, ya que los hábitos y las virtudes son posesión del espíritu, y éste no muere. Esa labor es un perfeccionamiento de lo inmaterial de nosotros, y esto no fenece con la muerte corporal. Los pensadores griegos clásicos no sólo se dieron cuenta de este descubrimiento, sino que lo valoraron en tan gran medida que no apreciaron de modo suficiente el trabajo en sentido práctico, corporal, es decir, el de transformación de la realidad física, asunto que ellos relegaban para los esclavos, y cuyo valor se ha recuperado más bien modernamente, según algunos –como Weber– con el protestantismo, si bien según otros –como Polo– es una neta ganancia de los cristianismo católico.

Atendamos ahora al trabajo de producción y transformación de la naturaleza externa. Para que éste sea posible requerimos del *lenguaje*[8]. El lenguaje es de entre lo que el hombre *hace* lo más espiritual dentro de lo que es de índole material, porque es lo más remitente. Con el lenguaje se enseña, se dan instrucciones, se hace posible el trabajo en común y su organización. La primera *mentira* aquí aparece cuando no se habla. Cuando dos hermanos, por ejemplo, no se tratan, no cabe ningún proyecto en común. La segunda, con el mal uso del lenguaje, es decir, con un uso de él que no sirve para el incremento de perfección propia y ajena. El no ser veraz destruye el lenguaje. La mentira siempre se apoya en la *veracidad*. La mentira total sería la completa inutilidad del lenguaje, el lenguaje totalmente carcomido. El problema del subdesarrollo no es un problema de ineptitud, sino de mentir en exceso, asunto que lleva a que nadie se fíe de nadie, es decir, a la desorganización de la sociedad, que aboca a no promover el bien común.

También inhabilita al lenguaje el uso de éste para criticar, difamar, gritar, mostrar superioridad, etc., porque en esa tesitura quien habla no escucha, y quien escucha tiende a dejar de hacerlo, y sin escucha de nada sirve hablar. Los historiadores se han percatado de que el trato cordial mutuo entre presidentes de naciones con idearios muy distintos e incluso opuestos, siempre ha conseguido buenos resultados. En cambio, el uso de un lenguaje político que se ceba en el vituperio personal de otros representantes estatales, de líderes políticos de otros partidos, etc. no contribuye a nada positivo y entorpece a quien así enjuicia a los demás. Eso sucede no sólo porque quien se deja atar por ese lazo cede al

[8] El *lenguaje* es «un descenso del conocimiento hacia la práctica. Y en este sentido es instrumental», POLO, L., «Ser y comunicación», en *Filosofía de la comunicación*, Pamplona, Eunsa, 1986, 70. Por eso, «tiene sentido decir que el lenguaje humano es efectivamente pragmático, o que hay que construirlo. El lenguaje es del orden de la *poiesis*. De manera que sin una voluntad de comunicación no hay lenguaje», *Ibid.*

vicio, sino también porque esas críticas miran más al pasado y al presente que al futuro, pero si el hombre es un ser de proyectos... hay que buscar proyectos en común. ¿Y si los demás no quieren? Respetar su libertad, porque así aseguramos también que respeten la nuestra.

La segunda *manifestación* sensible del trabajo es la misma *transformación de la realidad física.* La transformamos porque no estamos satisfechos de ella, esto es, no nos conformamos con la perfección natural que posee, sino que queremos sacarle más partido. Se nos ha dado el mundo, pero no enteramente perfecto, sino abierto, perfectible. En un mundo cerrado en todas sus posibilidades el hombre no podría hacer nada; sería extraño a él y sobraría. También en un mundo tan imperfecto que no se dejase moldear por las manos humanas el hombre estaría de más. El mundo de que disponemos está bien, pero es mejorable. Por eso debemos incrementar su perfección mediante el trabajo. Como se ha dicho, la *mentira* aquí estriba en la ausencia de obras conducentes al trabajo personal y en común. Se trata primariamente de la pereza y secundariamente de la chapuza, de la corrupción, fraude, etc.

Todo hombre aporta más que recibe a lo largo de su vida: también los niños y los ancianos. En efecto, los niños, con su cariño, sencillez, etc., nos ofrecen la posibilidad de que los demás ganemos más por dentro, que mejoremos en nuestro saber y querer, en lo que se ha llamado el primer trabajo. Los ancianos también nos permiten crecer en ese ámbito, no sólo con su ejemplo, experiencia, consejo, etc., sino también en la oferta que nos brindan para que les ayudemos. También los jóvenes y maduros, con su vida y su trabajo, aportan más que consumen. ¿Y los que sólo buscan lo suyo y poco aportan? «A mocedad ociosa, vejez trabajosa»[9], decía el refrán; y aunque su vejez no fuese trabajosa, será lamentable, porque tarde o temprano se verá con las manos (internas y externas) vacías de buenas obras. A ese lamento personal el cristianismo añade un acento de especial gravedad, porque afirma que al final de esta vida uno será juzgado según sus obras[10].

El trabajo es *dual.* La *acción* externa de transformación transformante se dualiza con un miembro superior, el *lenguaje.* Éste, a su vez, con la *sociedad,* y ésta con la *ética.* De modo que sin ética no cabe sociedad, sin ésta no cabe lenguaje, y sin éste no cabe ningún trabajo productivo. Los dos tipos de trabajo productivo (es decir, el que ya no queda sólo en quién lo ejerce perfeccionándole intrínsecamente, sino que transciende a una materia exterior), coinciden con los dos posibles

---

[9] CORREAS, G., *op. cit.*, 27.

[10] Cfr. *Rom.*, 2, 6; *Apoc.*, 2, 23; *Ibid.*, 14, 13; *Ibid.*, 20, 12 y 13, etc.

tipos de *acción humana*: a) la de *relación interpersonal*, que es aquélla que tiene como conectivo el *lenguaje* (ej. dar clase y asistir activamente a ella; dar una ley justa y obedecerla mejor o peor; colocar señales de trafico en las calzadas y respetarlas o transgredirlas, etc.), y b) la de *producción*, aquélla cuya conexión es la transformación sensible de un proceso (ej. fabricar tornillos con aluminio, construir muebles con madera, edificar una casa con ladrillos, etc.)[11].

El hombre puede tratar a nivel de manifestaciones con el mundo y también con las demás personas. Ello es así porque en su *persona* es *coexistente* con el mundo y con las demás personas. En efecto, la *acción laboral* tiene como fuente que la persona humana es un ser coexistente con el cosmos. La *acción social* tiene su raíz en que la persona es en su interior co-existencia con las demás personas. Suele reiterarse que el hombre es social *por naturaleza*. Pero puede añadirse que la *esencia* de cada persona (de cada acto de ser) se abre esencialmente a dos tipos distintos de esencias: la *esencia* del universo y la *esencia* de las demás personas. Respecto de la esencia del universo, la esencia humana se corresponde por medio de la *praxis productiva*, el trabajo. Con relación a la esencia de las demás personas en sociedad, la esencia de cada persona se corresponde, sobre todo, por medio de la *praxis lingüística*. A su vez, ambas se deben subordinar a la *praxis ética*.

Cada hombre es en su intimidad una *co-existencia* con el mundo y con los demás. Por eso en el plano manifestativo el hombre es un ser social *por naturaleza* (más aún, *por esencia*). Ello indica en el plano de las manifestaciones que un hombre sin trabajo y sin trato con los demás se empobrece, porque deja de perfeccionarse al no mejorar el mundo, y deja de aprender de la riqueza inagotable que da cada persona por medio de sus acciones. Para aprender debe *aceptar* las condiciones de la naturaleza física, y también las acciones positivas de los demás. Y para aceptarlas, uno debe aceptar previa y personalmente al mundo y a los demás (a éstos, como personas). Si no los acepta, se pierde el sentido de la co-existencia. Y si éste sentido se desvanece, se imposibilita la acción laboral e interpersonal en el plano social o manifestativo[12]. ¿Y si no

---

[11] Cfr. POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de temas clásicos*, México, Panamericana, 199, c. V, 240-252.

[12] Por eso, en las relaciones que se denominan de gobierno, cuando el que habla o manda no aprende de su interlocutor o de quien obedece, la política se convierte en economía, pues no se mira a la perfección intrínseca que cada uno puede lograr de su relación con los demás, esto es, el mejoramiento de los que hablan y escuchan, sino que se terminan buscando intereses extrínsecos materiales, y por ello, lucrativos.

aceptan nuestro trabajo a pesar de que esté bien hecho? ¡Qué le vamos a hacer! No somos monedas de euros al alza que a todos parecen gustar.

La *acción de producción* tiene su raíz profunda en que el hombre es íntimamente *coexistente con el mundo*. Si el hombre se desentiende del mundo también se empobrece, aunque menos que si se desentiende de las demás personas humanas. Si el hombre no *acepta* el mundo, se retrotrae de perfeccionarlo, y no aporta acciones de transformación positivas, sino que es pasivo respecto de él, o aporta acciones mediocres, e incluso negativas o destructivas. Si se vuelve perezoso e irresponsable, el que más padece las consecuencias de sus omisiones y descuidos es el propio holgazán. Si comete chapuzas, él mismo se vuelve torpe e inepto. A su vez, si uno no *acepta* a los demás como personas de las que puede aprender laboralmente, se aísla socialmente y no adquiere virtudes sociales, de modo que también es él quien deviene el mayor perjudicado.

Además, como la acción transformadora no se da al margen de la de relación con los demás y consigo mismo, a todos afecta esta relación, a todos queda referida la acción o la omisión. Como la persona no está clausurada sino abierta al mundo, a los demás, a su intimidad y a Dios, la acción productiva se abre a tales realidades como a sus *destinatarios*. Y ello es así porque la acción se subordina a la persona, y ésta es coexistente con aquellas realidades. En concreto, «la acción poiética no es solamente una continuación de la naturaleza del hombre, ni un mero resultado, sino que ha de referirse a destinatarios. Éstos son: el universo material, al que perfecciona o deteriora: el actor, que se compromete en la acción y es afectado positiva o negativamente por ella; el beneficiario, que son otras personas humanas, para las que la acción es provechosa o nociva; Dios, que es quien *encomienda* al hombre el hacer, a quien puede –y debe– ser ofrecido, y juzga su valor en última instancia, aceptándolo o no»[13]. Obviamente, estos destinatarios no son todos iguales, sino distintos realmente; por ello, los inferiores se deben supeditar al superior.

3. El trabajo como don. El descanso

Nos mejoramos en humanidad –como se ha reiterado– con *hábitos y virtudes*. Los hábitos son de la *inteligencia*; las virtudes, de la *voluntad*. Mediante estas perfecciones el hombre *dispone* mucho mejor de esas dos

[13] Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 179.

potencias que antes de su adquisición y lo lleva a cabo *según* el modo de ser de ellas. Además, por medio de ellas puede *disponer* mucho mejor de su cuerpo, también *según* el modo de ser de éste. Ese disponer es una nota distintiva de la *esencia* humana, no de la persona. La esencia humana es *posesiva*. La persona no posee sino que *es*. La persona es indisponible. La esencia es el *disponer*. El trabajo depende de la esencia humana. Trabajar es dar en la medida en que uno dispone. Si no perfeccionáramos nuestra esencia (*vida añadida*), nuestra naturaleza corpórea (*vida recibida*) no sería capaz de trabajar.

Naturaleza-esencia-persona. Lo inferior está en función de lo superior. El trabajo se incluye en la *naturaleza* humana, está en función de la mejora de la *esencia* humana, y ésta (como vimos en el Capítulo 9) en orden a la *persona*. No se debe trabajar por trabajar, sino para ser mejor humanamente. Y mejoramos en humanidad, personalizamos nuestra esencia, para que la persona que somos no choque con inconvenientes en nuestra esencia.

El *estudio* favorece los *hábitos* de la *inteligencia*, que son diversos, puesto que las parcelas de la realidad a conocer también lo son. Los hábitos son más o menos altos en la medida de los temas que se conozcan, es decir, son jerárquicos. La *voluntad* mejora a través del *trabajo*, pues merced a él adquiere *virtudes* referentes a uno mismo y también a los demás, esto es, virtudes sociales. *Estudio* y *trabajo* son, pues, dos realidades humanas de las cuales el hombre no debe prescindir, porque sin ellas se deshumaniza, ya que sin ellas no llega a disponer. Lo más alto de lo que se adquiere son los *hábitos* de la inteligencia y las *virtudes* de la voluntad. De ahí que el *estudio amoroso* de la verdad, y el *trabajo* constante, en el que intervienen tanto la *inteligencia* como la *voluntad*, sean para el hombre sumamente convenientes. Daremos sólo lo que sepamos, y lo daremos según el querer con que apreciemos las realidades conocidas.

Si el mejoramiento humano corre parejo a la formación de la inteligencia y de la voluntad, y ello se apoya en buena medida en el *estudio* y en el *trabajo*, que ocupan buena parte del tiempo de vigilia de nuestra jornada, requerimos estudiar y trabajar siempre, es decir, *con continuidad*. La clave de los hábitos y de las virtudes es ir a más; también la del trabajo: «el agua estancada no es potable, el oficio que se estanca es peor. Y el hombre que sigue sus propias huellas, acaba donde empezó»[14]. No es pues pertinente que un hombre esté ocioso o que dedique su jornada a actividades que conlleven el descuido de la reflexión y del trabajo.

[14] LLOYD ALEXANDER, *Taran el errante*, Madrid, Alfaguara, 2003, 231.

Aparte de la pérdida de perfección humana que ello comporta, que es la privación más lamentable, las manifestaciones de la ausencia de investigación y de trabajo son múltiples y deplorables, también a nivel social, nacional y mundial. Además, es un asunto de coherencia, pues «si la definición de vida es el moverse, éstos (los ociosos) no tienen acción propia ni obran cosa que valga: ¿qué más muertos los quieres?»[15]. Se trata de la muerte por inanición de la *esencia* humana.

Tras la adquisición del saber hay que *trasmitirlo*, y lograrlo de modo que sean asequibles a los demás, en breve tiempo, aquellos descubrimientos nuestros que nos hayan llevado gran número de horas de investigación o de saber acumulado tras darles vueltas a las experiencias de nuestra vida. El que sabe no se cansa de aprender; tampoco de dar, pero no trivializa lo dado, porque el don es aquello en que se ha empleado una persona y aquello que va destinado a personas. Por eso la despersonalización del trabajo es deplorable.

Un trabajo es *personal* cuando, al decir de Pérez López, obedece no sólo a una *motivación extrínseca* (remuneración salarial, por ejemplo), sino también a una *motivación intrínseca* (perfeccionar propia) y, fundamentalmente, a otra *motivación trascendente* (realizarlo por los demás, especialmente por Dios)[16]. Más aun, cabe sostener que, puesto que se trata de diversos niveles de motivación, los inferiores deben subordinarse a los superiores. Sólo concebido el trabajo como un *don*, como una *ofrenda* de sí a las demás personas, el trabajo adquiere su sentido personal. Como *dar* es correlativo de *aceptar*, el trabajo es personal si se acepta no sólo la materialidad del trabajo ofrecido, sino también al oferente. De modo que un trabajo es más personalizado en la medida en que se encomienda personalmente a *una* persona y se acepta personalmente de *tal* persona.

Sin trabajo el hombre no consigue nada que valga la pena, ni siquiera el descanso. El descanso no se puede explicar sin el trabajo porque es dual con él. El descanso no parece menos importante que el trabajo. Ahora bien, si es distinto, habrá que preguntar si es inferior o superior al trabajo. Aristóteles no lo duda: «no nos consagramos a una vida activa sino en vistas a tener ocio»[17]. Para el Estagirita el descanso es

---

[15] GRACIÁN, B., *El Criticón*, ed. cit., 712.

[16] PÉREZ LÓPEZ, J. A., *Teoría de la motivación en la empresa*, glosado por POLO, L., «El hombre en la empresa: Trabajo y retribución», *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, Universidad de los Andes, 1, 27-35.

[17] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7, 1177 b 4-5.

el *fin*, el *para* del trabajo. Por el contrario, a nuestra sociedad occidental que configura los países desarrollados, en la que prima la eficiencia productiva, le cuesta subordinar el trabajo al descanso. Mas bien le sucede lo opuesto: tiende a reducir el horario de ocio y cambia los planes de descanso en función rendir más y del éxito profesional. Son dos tesis antagónicas. Para averiguar cuál es verdadera debemos examinar más detenidamente la correlación entre trabajo y descanso. Pero previamente debemos dilucidar si existen diversos niveles de descanso.

Es manifiesto que descansar es una necesidad de la *naturaleza* humana. De omitirlo se puede llegar al agotamiento físico, o a algo todavía peor, a la ruina psíquica. La omisión del trabajo también es muy perjudicial para la salud física y psíquica. Las fuerzas físicas se recuperan con el descanso físico; las psíquicas necesitan divertirse, aplicarse a aficiones que atraigan y agraden. Las enfermedades en que se puede caer por exceso de trabajo son respuestas de la *naturaleza* corpórea humana cuando la *persona* quiere sacar más partido de ella que lo que ella permite. Las enfermedades por omisión de trabajo parecen todavía peores, porque no sólo perjudican a la cabeza, sino a las dos facultades superiores humanas que carecen de soporte orgánico: la inteligencia y la voluntad. Tales enfermedades se pueden llamar, respectivamente, ignorancia y pereza.

Que el descanso se predique de la *naturaleza* humana en su parte corpórea es, pues, obvio. Con todo, si se observa atentamente este tema se nota que el descanso en el hombre tiene un significado sobreañadido a las necesidades fisiológicas. El *dormir*, por ejemplo, adquiere en el hombre un significado que sobrepasa el del mero descanso corporal. En efecto, si la vida natural humana es breve, dormir para los que consideran que esta vida es la única sería una lamentable pérdida de tiempo llamada a ser restringida a la mínima expresión posible, porque las horas dedicadas al sueño no cuentan en orden a los objetivos propuestos (ejecutivos, negocios, placeres, etc.). En cambio, para los que ven la vida como un don de Dios, dormir supone una muestra de confianza y abandono en sus manos. Durante la vigilia estos últimos realizan su trabajo del mejor modo que pueden y está en su mano, y luego: ¡Dios añadirá! Un hombre se explica la índole del dormir humano porque sabe que Dios existe.

El descanso es propio de la *naturaleza* humana, pero ¿es también propio de su *esencia*? El descanso humano es radicalmente distinto al del animal. Para el hombre el descansar no tiene como fin exclusivo reponer las fuerzas, porque no es sólo físico, corpóreo, sino que implica

también a lo que llamamos *alma*, por eso el fin del descanso es *humanizarse* más. En caso contrario, carecería de sentido leer buena literatura, escuchar buena música, pasear, contemplar la naturaleza y el arte, salir de excursión, viajar, etc., formas todas ellas de descansar. Además, como el hombre es *social* sobre todo por su *esencia*, los mejores descansos no los vive sólo, sino cuando se humaniza más con los demás: tertulias, charlas con amigos, desahogos, etc., siempre y cuando esos coloquios no sean superficiales o ramplones, sino amables, comprensivos, finos, entretenidos, alegres, de temas convenientes, etc. Por eso un hombre mejora más cuanto mejores sean sus amigos.

Pero pensemos un poco más a «lo grande» y preguntémonos si el descanso es algo que sólo radica en la *naturaleza* y *esencia* humanas, o es también una realidad intrínseca a la *persona*. Se trata de saber si el descanso es algo de lo que el hombre *dispone* o algo del *ser* del hombre. Hay muchos modos de descasar y cada uno debe descubrir lo que más le descansa. No obstante no todas las formas de descansar son «iguales» ni están al mismo nivel. Unas descansan la *naturaleza* humana, otras la *esencia*, otras el *acto de ser* personal. Cansan a la *naturaleza* humana, físicamente la fatiga, el dolor, etc., psíquicamente la depresión, el desaliento, el aburrimiento, etc. Cansan a la *esencia* varias cosas: a la inteligencia la ignorancia, a la voluntad los vicios; y por encima de ellas el apego al propio yo. El *yo* no es la persona que somos (como estudiaremos en el Capítulo 13) sino el ápice de nuestra esencia. Si una persona se atiene a él, éste se vuelve el peor y más cansino lastre a nivel de la esencia humana, un inquilino molesto que nos acompaña a todas horas y que nos puede cargar hasta abrumarnos.

El acto de ser del hombre es *persona*, y el ser personal no está hecho para cansarse, pero si abdica de sí aparece un cansancio muy agudo. Lo que más cansa al ser personal humano es su progresiva pérdida, que se manifiesta en forma de *tristeza*. La persona que acepta su ser no necesita descansar porque *es descanso*. Descanso a ese nivel es *paz*. Paz, que es íntima e incomprensible sin trato con Dios[18]. Tampoco es apropiado decir que Dios descanse, a menos que se diga metafóricamente, sino que *es* descanso eterno. Si Dios es personal y es descanso, también la persona humana debe serlo al menos en proyecto, puesto que es imagen suya. Si la *persona* humana no está diseñada para cansarse, y es claro que algunos no se cansan de ser personas, ¿por qué la *naturaleza* humana no sólo se cansa sino que además muere? Porque no ésta suficientemente unida a

[18] «La paz de Dios supera todo conocimiento», *Filipenses*, cap. 4, vs. 7.

la *persona* humana. ¿No sería más lógico que lo estuviera? Sin duda alguna. Entonces, ¿por qué no lo está? Porque su unión con ella está herida. ¿Por qué se ha producido tal herida? Por ninguna razón, sino precisamente por falta de ella[19].

En rigor, todo descanso adquiere un sentido distinto en cada quién según cómo éste se sepa o no, más o menos, la *persona* que es. Para un cristiano, por ejemplo, el descanso dominical está mucho más lleno de sentido divino que para quién no lo es. Admite, a su vez, que el descanso final, el del Cielo, sólo es para aquellos que *han sabido* descansar en esta tierra. No para quienes *quieren* descansar, puesto que eso lo persiguen la mayoría, sino para los que *saben* descansar de acuerdo con el *ser* distinto e irrepetible que cada uno es. Pero esto no es sólo cristiano, pues todo hombre está abierto a Dios. Por el contrario, para quien prescinda de Dios, no *sabrá* descansar según uno es, puesto que desconocerá su *intimidad* y el sentido radical de su propio *ser* y de su vida, que sólo Dios puede manifestarle, sino que descansará según él *quiera* o se le *antoje*. ¿El mejor descanso? Estar a solas con el mejor Amigo: estar a solas con Dios. En suma, *saber* descansar en esta vida no sólo es una necesidad para el cuerpo, sino que es pregustar o comprender que en la vida personal no cabe cansancio, y que uno está llamado a *ser descanso* eternamente feliz.

Ahora volvamos a la pregunta inicial de este epígrafe: ¿es el trabajo para el descanso o a la inversa? A tenor de lo expuesto, si la persona no está proyectada para cansarse, y los cansancios (tanto del ser personal como de su esencia y de su naturaleza) son carencias, consecuencias del trabajo o de la falta de éste, parece ser que el trabajo es para el descanso, aunque bien mirado, si el trabajo se pudiera personalizar enteramente, no tendría por qué fatigar.

4. ¿Cultura o «culturalismo»?

Lo cultural es todo aquello que *produce* el hombre con su trabajo. *Cultura* es el plexo de realidades producidas por la acción transformadora del hombre. Surge de la capacidad humana de comunicar a los ob-

[19] A esa herida de la *naturaleza* (que no de la *persona*), como es sabido, la teología de la fe cristiana la llama *pecado original*, y como la naturaleza humana la recibimos en herencia por generación, todos la sufrimos. Tal mal es incomprensible, porque es el falseamiento de la naturaleza, aunque no entero. Como se dijo, este mal pertenece a la *naturaleza* humana se transmite a la *naturaleza* de los descendientes humanos, porque es ésta (no la *persona*) lo que se transmite de padres a hijos.

jetos pensados una capacidad ejecutiva. Nótese que por producidas por el hombre, las diversas manifestaciones culturales deben ser respetadas, eso sí, siempre y cuando esas manifestaciones respeten la naturaleza y esencia humanas y su crecimiento[20] (ej. la clonación no respeta la naturaleza humana, por eso esa técnica no debe ser respetada; las denigraciones en las obras nietzscheanas al judaísmo y cristianismo no respetan la esencia humana, por eso no hay que acatarlas). Si la cultura la produce el hombre, el hombre no puede ser producto de la cultura. Hacer girar al hombre en función de los parámetros culturales es claramente una muestra de despersonalización.

La cultura es un *producto* humano. El producto no es un *objeto* pensado, una *idea*. Sin embargo, la cultura es posible por el conocimiento según *objeto*, es decir, el que conoce *ideas*, porque tanto la configuración del producto, el artefacto, como la de la acción de fabricarlo se piensan previamente como un objeto, es decir, son pensados anteriormente por el acto de pensar. Sin pensar sería imposible construir, fabricar, elaborar productos. *Producir* no es ninguna *operación inmanente* humana (como lo es el ver o el pensar), sino un *proceso* histórico que promueve efectos externos al hombre. Por eso no se confunden las *virtudes* con los *productos*, con los *resultados*. Si así fuera, el hombre sería más perfecto como hombre en la medida en que dispusiese de más bienes culturales, lo cual es evidentemente falso. No se puede confundir la *ética* con la *cultura*. Si eso sucede se cae en la *ética de situación*. A los *efectos* elaborados por la actividad productiva humana (casas, libros, etc.) los griegos los llamaban *ta prágmata*, y a las acciones que permiten elaborarlos *póiesis*. Estamos en el ámbito de la *pragmática*, de aquellas acciones que tienen *efecto* en una realidad exterior al hombre.

Notas intrínsecas de la *cultura* son la *multiplicidad inagotable de productos factibles* y el *carácter no definitivo de ellos*. En efecto, podemos fabricar, por ejemplo, un bolígrafo o un ordenador, o cualquier otro artilugio para escribir, pero ninguno de ellos es culminar. Todos son posibles y ninguno es una posibilidad última. Todo lo que nos han legado nuestros antepasados que se ha recogido en la historia, es un cúmulo de posibilidades abiertas al futuro, a ser nuevamente desarrolladas por el trabajo humano, o a ser olvidadas unas para dar sólo cauce a otras.

---

[20] Cfr. POLO, L., *Derecho de propiedad y la cultura humana*, Urio, 1964, pro manuscripto. CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990; LLANO, A., *Ciencia y cultura al servicio del hombre*, Madrid, Dossat, 1982; GÓMEZ PÉREZ, R., *Raíces de la cultura*, Madrid, Dossat, 1983; *El desafío cultural*, Madrid, B.A.C., 1983.

Ahora bien, sobre ninguno de esos inventos o artilugios pesa la prohibición de un ulterior desarrollo o transformación. En conclusión, *la cultura es incapaz de culminación.* Si el hombre esperara a culminar como hombre cediendo toda su confianza a lo cultural se frustraría, puesto que ésta no cierra y, además, por perfecta que sea, no llena los anhelos del corazón humano. La ética es superior a la cultura. Con todo, tampoco el hombre puede culminar éticamente, porque la virtud carece de término perfectivo, pues siempre se puede ser más virtuoso, es decir, crecer según virtud. Por eso la ética es para la persona, no la persona para la ética. Quien es culminar es la persona humana, y no desde sí.

El *culturalismo* sostiene, más o menos abiertamente, el postulado de que el fin del hombre es cultural. Empero, como se puede apreciar, este postulado es ciego en antropología, pues desconoce que el corazón humano busca una felicidad insaciable con productos culturales, por muy sofisticados, abundantes y fantásticos que sean. Otro motivo para no confundir la *antropología*, y también la *ética*, con la *cultura.* Por eso la *antropología cultural* no describe el *ser* del hombre, sino, a lo sumo, las *manifestaciones* humanas a través de los productos culturales. Las culturas han sido muy diversas a lo largo de la historia, pero el hombre es hombre a pesar de las distintas culturas, e incluso más hombre si está al margen de algunas formas culturales[21]. Es el hombre quien forma una cultura u otra, no la cultura quien forma al hombre como hombre. Entonces, ¿la cultura no humaniza al hombre? Es más bien al revés, es el hombre quien debe humanizar la cultura y quién se deja humanizar o deshumanizar por ella; es él quien *se* humaniza usando de unas formas culturales y rechazando otras. La cultura condiciona, no determina. Si la cultura nos formara o deformara de modo automático y necesario no seríamos ni libres ni responsables. La cultura influye cuando uno le abre las puertas de su corazón a esa influencia, y abrirlas, obviamente, es libre y responsable, antropológico.

Hoy se propende a la formación de una cultura *universal* con unas notas características de entre las cuales unas son positivas por humanizantes (una información mundial, un derecho común internacional, una sociedad generalizada de mayor nivel de vida, una erradicación de

[21] Los de ciudad suelen decir de la gente del campo que no son tan cultos como ellos, que carecen de sentimientos delicados, etc., Pero, precisamente por eso, «no se molestan ni ofenden por cosas que a nosotros nos molestan mucho, pero tengo entendido que son muy virtuosos. Hay quien se conforma con eso, y en realidad debemos alegrarnos de que no les afecten las pequeñeces que tanto nos alteran a nosotros», DICKENS, Ch., *David Copperfield*, ed. cit., 190.

la violencia, del terrorismo y de las guerras, de la pobreza, de las drogas, una tendencia a la unidad idiomática, económica, etc.), y otras negativas por deshumanizantes (una uniformidad en los modos rastreros de hablar y vestir, una tendencia al esteticismo, un relativismo ético, la permisividad en torno al aborto, a la eutanasia, a la banalización del sexo, a la procacidad televisiva, etc.). Esta especie de «globalización» cultural debe ser compatible, por lo demás, con salvar las costumbres propias de los diversos regionalismos o particularismos. Sin embargo –es pertinente insistir– *el hombre no se reduce a la cultura.* Si eso fuera así, el hombre, cada quién, sería un producto de sus propias manos, asunto que no acaece. La cultura está en manos del hombre, no al revés; por eso podemos modificarla, y también por eso, es un deber ético fomentar los logros culturales que más humanizan y rechazar aquellos que deshumanizan. La ética rige la cultura, no a la inversa, porque la ética es *inmanente* y la cultura *transitiva.*

El hombre no es un *producto.* Con ello no se trata de refutar las «opiniones culturales» de nadie, sino de ampliar perspectivas sobre lo humano. Descubrir que el hombre es el origen y el fin de la cultura no es una «opinión cultural». La base humana de la cultura es la *razón*, pero no cualquier uso de ella, sino su uso *práctico.* El hombre *hace* porque *sabe hacer.* El *saber* es previo y condición de posibilidad de todo *hacer.* El saber *práctico* no es un saber desvinculado de la acción, sino el saber, que si bien es previo al hacer como un boceto de la acción, *acompaña* a la acción misma. Antes que el artilugio real formamos el *objeto* pensado. Sin *objeto* pensado, sin idea, no cabe actividad fabril ninguna. Los medievales denominaban *hábito de arte* a este tipo de *saber*, y lo consideraban como una *perfección cognoscitiva intrínseca* de la inteligencia en su *uso práctico*, adquirida por ésta facultad por medio de repetición de *actos cognoscitivos* regulativos de las actividades productivas. Este *saber* permite introducir el *objeto* pensado, la idea, en la *acción* productiva configurándola. De este modo el *actuar* humano es *con sentido*, porque es regido por el pensamiento. No es que primero se piense y después se actúe, pues no por saber teóricamente cómo se debe actuar necesariamente se actúa luego bien. Tampoco se trata de que primero se actúe y luego se piense, es decir, proceder por ensayo y error, tesis pragmatista y de algunos científicos experimentales. Se trata más bien de que el pensamiento *atraviese de sentido la acción.*

Cabe pensar sin actuar, es decir, cabe pensar por pensar, por *saber.* También cabe el pensar derivado o extendido a la acción, ayudándola, posibilitándola. El pensar es posibilitante del hacer. Cabe también –la-

mentablemente en demasía– hacer cosas sin pensar demasiado, y también cabe hacer algo (tomar alcohol, drogas, ver TV, etc.) para inhibir el pensar, y con él la decisión. Cuando eso último sucede, las acciones casi siempre dan lugar a pésimos resultados. Otro motivo más para evitar la fusión *pragmática* entre *acción* y *pensamiento*. También por ello el hombre no es un producto cultural o del trabajo, como postulaba Marx, precisamente porque *el pensar es previo al hacer*, aunque luego lo acompañe *atravesándolo de sentido* y, asimismo, lo *siga*.

El hombre no se reduce a la cultura. Tampoco la cultura se reduce o absorbe en lo pensado, como podría postular algún idealista, porque no es lo mismo *pensar* que *hacer*, como no es lo mismo el pensamiento que el lenguaje, o la filosofía que la historiología. Además, para hacer cultura no se trata sólo de plasmar el objeto pensado, la *forma*, en una materia apta. Ello, a pesar de tener verdad, es secundario. Se trata de que el conocer *dirija* el hacer transformador, esto es, que dirija las *acciones*, los *actos de la voluntad*, que los dote de sentido, de *verdad*. Por eso, la *verdad práctica* no sólo se da antes de la acción como un boceto de la misma, sino también durante, como regla de constitución de la misma, y después, como ya constituida y, sin embargo, abierta a nuevas posibilidades, siempre finitas.

Lo *cultural* no sustituye a lo *natural* del universo sino que lo *desarrolla*. Por eso, y por ser un fruto humano, como dice un novelista, a veces es superior a los bienes de la naturaleza: «mira ese jacarandá del jardín: hoy vale porque da flor y sombra, pero mañana, cuando se muera como mueren los árboles, en silencio y de pie, nadie volverá a acordarse de él. En cambio, si lo hubiera pintado un gran artista, viviría eternamente»[22]. Desarrollar lo natural del cosmos perfeccionándolo se consigue a través del *trabajo* y de la *técnica*. Perfeccionar lo esencial del hombre, como se ha dicho, se realiza por medio de los *hábitos* y de las *virtudes*. Ahora es menester unir las dos tesis de este modo: *sin hábitos y virtudes la cultura es imposible, y el fin de la cultura es crecer en hábitos y virtudes*. Con todo, cabe notar que la segunda parte de esa tesis no resplandece en demasía en nuestro ámbito social.

Los hábitos y las virtudes son un modo de poseer superior a la cultura, porque éstos poseen nuestros actos, mientras que con la cultura se poseen productos, y obviamente un acto inmaterial es superior a una realidad física. Por eso los hábitos y las virtudes no se reducen a cultura, y son, además, el puente entre la persona y lo cultural. No sólo eso, pues

[22] CASONA, A., *Los árboles mueren de pie*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, 159.

si bien son *origen* o condición de posibilidad de lo cultural, también son su *fin*. En efecto, el orden entre los diversos modos de posesión está en subordinar los inferiores a los superiores: lo cultural a lo ético; la *praxis* productiva a la *praxis* ética. Y toda praxis a la persona humana, que más que *poseer* es *ser*.

Prescindir de los bienes de la cultura por una concepción *naturalista* del hombre conlleva el empobrecimiento humano (recuérdese el modo de vida de Diógenes Laercio), porque los hallazgos culturales acordes con el mejoramiento de la vida natural, temporal, humana son *medios* para que a través de ellos el hombre se acerque más y mejor a su *fin*. Los medios tomados en su conjunto son *imprescindibles* para acceder al fin, pero no son necesarios éstos o los otros. Es imprescindible que usemos *medios*, porque el hombre no es un ángel, y a pesar de que los medios son *medios*, sin ellos no se alcanza el *fin*. Esos medios pueden ser unos u otros, pero sin medios no se logra el fin. No obstante, no todos los medios acercan por igual al fin: unos más, otros menos, y aun otros entorpecen la consecución del fin, y ello más por culpa de quien usa mal de los medios o los toma como fin, que por culpa de los medios. Los medios, además, constituyen entre sí un *entramado* ordenado. Eso es claro, por ejemplo, en las profesiones. Todas son suficientemente distintas si bien todas tienen que ver entre sí, de modo que si nos faltaran, por ejemplo, las enfermeras, o los médicos, o los farmacéuticos, o los carpinteros, etc., el colapso social sería inevitable.

Es manifiesta la diversidad cultural a través de la historia y de las regiones geográficas. Ahora bien, ¿todas las culturas valen lo mismo?, ¿todas ayudan de la misma manera a la perfección del hombre? Responder que no sería para un «pluralista» o un «demócrata intelectual» que usa mal de esas palabras un radicalismo prepotente, un dogmatismo, un fundamentalismo, etc. Pero ese «pluralismo» superficialmente entendido, o tal democracia, ayuna de observación, no repara en que de entre las cosas que el hombre fabrica unas son mejores que otras. Más aún, que hay pueblos y sociedades más trabajadores, menos perezosos, más ordenados, menos caóticos, etc. En consecuencia, que en ellos se puede mejorar más como hombre sin que las manifestaciones culturales sean impedimentos al respecto. En cambio, la organización de otras sociedades favorece la falta de honestidad y confianza mutua.

Por tanto, si bien es verdad que la cultura no cierra, que no hay una última manifestación cultural, también hay que tener en cuenta que es conveniente adoptar aquellas posibilidades culturales abiertas que sean más acordes con el mejoramiento humano y, a la par, rechazar las que lo

impiden. En cualquier caso, no conviene olvidar que esos condicionamientos culturales ayudan o impiden crecer en *humanidad*, es decir, *ayudan* (no determinan) a educir perfección de la *naturaleza* y *esencia* humanas, pero no perfeccionan a la *persona* como persona, que está por encima de su naturaleza y esencia; también de los productos culturales, pues puede con ellos. La cultura recibida de las generaciones que nos han precedido, si es *verdaderamente humana*, es decir, si favorece el *crecimiento del hombre*, no debe ser rechazada. Se recoge en una tradición abierta a nuevas posibilidades. Ya no tenemos que partir de cero en todo. No hace falta volver a descubrir el motor a reacción, por ejemplo. Esta tradición se condensa y recoge en la *historia*. Todas esas manifestaciones retenidas abren nuevas *posibilidades factivas* (no meramente lógicas u ontológicas, sino posibilidades de *acción*) que fraguan nuevos productos que no culminan jamás.

El fin del hombre no reside en la cultura, pero tampoco en la *historia*, puesto que entonces no tendría fin, culminación, ya que la historia no culmina desde sí. La culminación del hombre en la historia, si se da, sólo puede ser posthistórica. Ahora bien, si no se diera, la historia sería absurda. Pero si no es absurda, existe la *providencia*, y ello indica que Dios interviene en la historia, y que lo puede hacer de modo pleno[23]. El fin del hombre no es cultural o histórico, porque *la cultura y la historia dependen del ser del hombre y no al revés*. Es el hombre el que abre unas posibilidades y cierra otras, el que encauza la historia por unos derroteros u otros, puesto que es *libre*. La *cultura* y la *historia* dependen de la *libertad* que cada hombre es, no al revés. Si el hombre es un ser de proyectos, ¿por qué se interesa por la historia? Porque es «fuente de la prudencia humana la historia y la experiencia»[24]. En efecto, la historia nos enseña a vivir mejor, a aprender la lección, a no caer en los mismos errores; en una palabra, a ser más prudentes. Y es claro que la prudencia mira al futuro.

5. La técnica y el arte

La *técnica* forma parte de la cultura. Es un determinado *procedimiento productivo consistente en confeccionar una serie de instrumentos usando para ello de otros* (ej. construir un programa con un ordena-

[23] Cfr. Polo, L., «Dios en la historia: la Providencia», Pamplona, 1995, pro manuscripto.

[24] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros*, ed. cit., II Parte, n. 754, 167.

dor)[25]. La *tecnología* es el *estudio intrínseco de los diversos instrumentos producidos por la técnica.* La técnica es tan antigua como el hombre mismo, aunque en la modernidad aparece como un modo de *dominar el mundo,* pues va unida a la idea de *progreso indefinido* fraguada por Leibniz y Newton. Los modernos apostaron por el futuro, en el sentido de que cifraban el mejoramiento del hombre en el control sobre el mundo. La situación actual es un tanto distinta. Los teóricos de la ciencia actuales (Popper, Kuhn, Feyerabend, etc.) señalan que estamos en una época de crisis. *Crisis* significa que ciertos modos de afrontar los problemas que el hombre suscita se agotan, no son pertinentes para encarar y dar solución a los nuevos modos de vida.

Es verdad que de los tres únicos tipos posibles de actividades prácticas, *ética, política y técnica,* es precisamente ésta última la que está más desarrollada, pues la ética está famélica, y la política está en aprietos debido a la falta de fundamentos del orden internacional, y en muchos casos también del nacional, a la incapacidad y la corrupción de sus representantes, etc. A pesar de ser eso cierto, el *mito del progreso* se está derrumbando por diversos factores, como por ejemplo, la *ecología,* la llamada *postmodernidad,* etc. La visión que hoy se tiene de cifrar todas las esperanzas en lo técnico o en lo científico es para unos más pesimista que antaño, para la mayoría, más moderada y realista.

La técnica no está equilibrada con las demás disciplinas, tanto teóricas como prácticas, pues intenta subordinarlas todas a sus intereses. En efecto, los avances teóricos físico-matemáticos, por ejemplo, están en función de la construcción de nuevos aparatos con fines pragmáticos (ej. la aeronáutica, la telemática, etc.). A su vez, la *ética* aparece subsumida en la técnica, de tal modo que se intenta llegar a considerar como bueno lo que la técnica permita (ej. la fecundación *in vitro,* la clonación, etc.). También la *política* se subordina hoy a la técnica, y por ello viene a ser socialmente aprobado, o relevante, lo que la tecnología permita (ej. la manipulación de células embrionarias, etc.).

Ahora bien, el uso de la técnica no es siempre y por necesidad éticamente bueno, ni conveniente al orden social, porque la técnica está abierta tanto a lo bueno como a lo malo (ej. el uso de la energía nuclear se puede encauzar a repetir lo de Hiroshima o a la medicina nuclear). Si ética o política se subordinan a la técnica hemos asegurado la catástrofe, pues se sustituye lo *bueno* por lo *útil*[26]. En el fondo, la *tecnología está al*

---

[25] Cfr. DESSAUER, F., *Discusión sobre la técnica,* Madrid, Rialp, 1964.

[26] Cfr. HÖFFNER, J., *Problemas éticos de la época industrial,* Madrid, Rialp, 1962.

servicio de lo útil, pero lo útil, pese a ser un *bien*, no es el bien más alto. Si se considera que es el mejor bien, aparece el *tecnologismo* o la *tecnocracia*. Estas concepciones son erróneas. En efecto, aquello a lo que se subordina lo útil es un bien mayor que lo útil. Lo *útil* es del ámbito del *interés*, si bien el interés se busca con vistas de otra cosa, no por sí mismo. El interés por el interés carece de interés. Además, buscar la utilidad al margen de la *verdad* es un sin sentido. El uso de determinadas tecnologías (ej. la producción de drogas sintéticas como divertimento, de armas bioquímicas de destrucción masiva, etc.) es negativo para el hombre y para el mundo. Esto indica que es pertinente sustituirlas por otras.

El hombre produce muchos artículos culturales. Unas manifestaciones culturales son más buenas que otras, más verdaderas, y también, más bellas. *Belleza*, *bien*, *verosimilitud*, son notas que miden a la cultura. Lo más verosímil es más bueno, y esto más bello. A la cultura también la mide la *belleza*. Bello no es simplemente lo que gusta. Se trata de no separar la *belleza* del *bien* y de la *verdad*. Lo mismo cabe sentar respecto de lo que se considera *bueno* y apetecible: sin verdad no es tal. La cultura es un *bien* y, asimismo, un ámbito de *verosimilitud*. ¿Todo es «igualmente bello? No, como tampoco toda cultura es del mismo nivel. ¿Qué mide la belleza de las hechuras humanas?, ¿acaso la opinión de la mayoría?, ¿el parecer de alguien que se considera un genio extravagante? Tal vez una respuesta más sensata fuese que las cosas humanas son más o menos bellas en la medida de su capacidad de humanizar a los hombres, y a cuantos más mejor. En este sentido una ley justa podría considerarse más bella que una pintura o una escultura. También la vida moral de una persona parece más bella que la vida desordenada de otra. Pero para captar esas bellezas hay que afinar la *razón práctica* y, por encima de ésta, la *sindéresis*. La sindéresis es el ojo moral del alma. En nuestra sociedad su mirada está bastante turbia, pero esa luz nunca desaparece del todo porque es *natural*, no adquirida. Perderla significaría perder el alma.

La belleza *cultural* es un orden de belleza, pero no el único ni el más alto. Ese nivel debe ponerse al servicio de la belleza de la *naturaleza* humana, como una mujer subordina la belleza de un anillo a la belleza de sus manos. Tampoco la belleza de la naturaleza humana es la última palabra de la belleza, pues ésta debe servir a la belleza de la *esencia* humana, a la armonía de las virtudes, el modo de ser congregante o reunitivo respecto de los demás, la acogida a las personas... En efecto, la esencia humana es susceptible de ser embellecida irrestrictamente por cada persona humana, y entonces se habla de almas bellas o hermosas.

Pero si cada persona es fuente de esa belleza esencial, cabe asimismo preguntar si la belleza es una cualidad inherente a la intimidad personal. En rigor, se trata de la cuestión de si la belleza es un *trascendental personal*. Como veremos en la última parte del Curso, el ser, la verdad y el bien son trascendentales que en la persona humana se presentan intensificados según la *co-existencia*, el *conocer* y el *amar* personales. Pero en esas lecciones no se aborda la transcendentalidad de la belleza personal humana. ¿Debemos hacerlo ahora? Sólo colateralmente.

La descripción medieval de belleza es «lo que agrada a la vista» (*quae visa placent*[27]). Si son bellas las cosas que «placen» cuando se conocen, lo que hay que advertir es que el agrado o desagrado es un *sentimiento*, y que los sentimientos son *cognoscitivos*. Como vimos, el sentimiento no es un conocimiento directo de la realidad externa, sino un conocer el estado de nuestra facultad. En efecto, decíamos que el sentimiento es una *consecuencia* en nuestras *facultades* de los actos que éstas ejercen al conocer las realidades. Conocemos esa redundancia ínsita en nuestras facultades y en eso radica el sentimiento. Como veremos en el último Capítulo, los sentimientos no son exclusivos de las facultades humanas, sino propios también de los hábitos innatos y de los radicales del *co-acto* de ser personal (ambos asuntos, hábitos y rasgos radicales, se estudiarán en la próxima sección). Por eso es pertinente distinguir entre sentimientos sensibles, estados de ánimo de las facultades superiores, afectos que siguen a los hábitos innatos, y sobre todo, de afectos del espíritu, que son los más altos. En cualquier caso, parece que la belleza está aunada a nuestra carga sentimental.

Si lo que precede no es una tesis descabellada, se puede explicar por qué la belleza física sea más bien un propio femenino, porque la carga sentimental en la mujer es mucho más acusada que la del varón. La mujer parece mejor diseñada para conocer más la belleza sensible porque su capacidad de conocerla (sentimientos sensibles) es superior. Con todo, esto está en el plano de la *naturaleza* humana. Sin embargo, como se ha adelantado, no toda belleza es sensible. La de la *esencia* humana no lo es, y la de la *persona* tampoco. De modo que esos niveles superiores de belleza serán captados mejor por quienes (varones o mujeres) dispongan de *virtudes* más activas, de mejor *sindéresis* y, sobre todo, por quienes sean un espíritu más transparente.

---

[27] TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4, ad 1. Para el de Aquino la belleza se convierte con el bien («*sunt idem in subiecto… tamen rationes differunt*», *In de Div. Nom.*, c. 4, l. 5; «pulchrum convertitur cum bono», *Ibid.*, c. 4, l. 22).

Repárese que si la belleza se conoce siempre en las diversas instancias humanas por *redundancia*, previo a su conocimiento se debe alcanzar el *ser* (o *co-ser*) de lo real, en segundo lugar su *verdad* (o *conocer*), y en tercer lugar su *bien* (o *amar*). Si se prescinde de este orden se cae en el *esteticismo* que, por lo demás, suele ser de bajo nivel, sensiblero. Como el hombre es la *fuente* y *fin* de la cultura, un conocimiento adecuado de la belleza cultural sólo se logra cuando uno se encuentra con la *belleza*, con el *bien*, con la *verdad* propios del *ser* del hombre. Por ello, sin una *antropología personal* no cabe una sólida *antropología cultural*. Sostener lo contrario lleva a una falta de justificación de la propia antropología cultural y del atractivo de la cultura.

6. La economía y la empresa

Se ha indicado que si el hombre no fuera *dar*, no podría ofrecer *dones*, y de ese modo no habría trabajo. Conviene añadir que sin el trabajo *en común* la economía sería imposible. En efecto, la economía está a nivel de *manifestación social* del *dar* que los hombres son. También se ha indicado que el hombre es más *aceptar* que dar respecto de personas, pero que es más *dar* que aceptar respecto de cosas. Si en este ámbito el hombre es dar, la economía, más que en la demanda, se debe basar en la ley de la *oferta*.

Por encima del dar la persona humana es *aceptar*. La manifestación económica del aceptar personal es el *contrato*, no el dinero que se recibe. Por eso, éste debe subordinarse a aquél, no a la inversa. Los buenos profesionales son los que trabajan más por lealtad a una empresa que por las retribuciones monetarias que perciben. Sólo así se explica que cambien de trabajo y pasen a trabajar en una empresa que consideran mejor (más humana, con mayor repercusión en la confección de bien común, etc.) a pesar de que sus ingresos sean menores.

Lo propio de la economía es lograr la *subsistencia* en la vida natural. A ese nivel el hombre es hasta cierto punto *necesitante*. Puede satisfacer las necesidades porque intrínsecamente, como persona, él no es un ser necesitante, tampoco meramente *subsistente*, sino *desbordante*. El que el dar manifestativo en el hombre sea superior al recibir se ratifica por el sentimiento espiritual que acompaña a uno y otro, pues es claro que hay más alegría en dar que en recibir.

Sin *libertad* personal –decíamos– es imposible la *ética*. En este Tema hay que añadir que sin libertad tampoco cabe el trabajo, y que sin

él, es imposible la economía. Por ello, las *ciencias empresariales* son ciencias *humanas*. No lo serían si las leyes económicas no estuvieran subordinadas a la libertad humana. En rigor la economía depende de la *decisión* humana. Se trata, pues, de ver que el hombre es un «ser económico» desde su raíz, de cómo lo es, y para que lo es. Se pretende buscar, por consiguiente, la dimensión profunda del ser humano que posibilita la economía, la esclarece y la canaliza. Dirigimos, pues, la mirada a esas manifestaciones en la *esencia* del hombre, visto éste como ser económico, para adentrarnos en su intimidad personal de donde aquéllas nacen.

La economía es la ciencia que estudia los intercambios de las diversas realidades que poseen los hombres. Un hombre sólo, por consiguiente, no hace economía. La *sociedad*, por tanto, es imprescindible. Por ello también, la esencia humana, aún no reduciéndose a la sociedad, sin ella es incomprensible. Los intercambios humanos se deben a que el hombre tiene a su disposición diversas *alternativas* prácticas, es decir, que las salidas, los proyectos, a realizar son múltiples y ninguno de ellos es necesario. Para encaminarse a la ejecución de una u otra posibilidad real factiva el hombre cuenta con unos determinados *recursos*. El *asignar unos recursos para un proyecto*, restándoselos en consecuencia a otro, es el motor de la economía. De la economía no dependen ni los *fines*, es decir los objetivos a perseguir –eso más bien es ético–, ni los *recursos* de los que de entrada se dispone para lograr los objetivos –eso es natural y cultural–, sino el estudio de las *reglas* con las que se destinan los recursos para alcanzar los fines.

Las *reglas* de la economía dicen cuál es el mejor modo de emplear los recursos para la realización de un proyecto –normalmente se reducen a esto: «mínimo gasto, máximo rendimiento»–, partiendo de que ese proyecto se ha previsto y decidido de antemano. Sin *razón práctica* no cabe descubrir *alternativas*, y sin ellas no caben las *leyes económicas*. Ahora bien, como la *razón práctica* debe subordinarse a la *voluntad recta*, la economía depende de decisiones, porque *decidir* es de la voluntad. Como la rectitud de la voluntad es un tema ético, la economía depende de la ética. Del diverso modo de asignar recursos a determinados proyectos surgen los *precios*, y en consecuencia, el *dinero*. Ello indica que el economista depende del que propone objetivos. Este último suele ser el *empresario*. De ahí la importancia capital de que los empresarios aprendan a valorar y a decidir sobre los diversos objetivos prácticos. Ese saber práctico no es económico, sino en primer lugar *saber* y en segundo lugar *ética*.

Durante buena parte de su vida el hombre *recibe*, es mantenido biológicamente y educado. Parece que da poco o nada (a veces sólo disgustos...). Ahora bien, el hombre radicalmente, en su *ser*, es *dar*. No es que dé cosas, sino que *es* un *dar*, un dar*se*. Su núcleo personal, su *ser*, es apertura y eso significa que al abrirse a los demás se da él mismo. El niño se entrega inerme en brazos de sus padres. Los padres crecen como padres precisamente por su entrega al niño. El carácter *donal* de la persona también se manifiesta en la *esencia* humana. Cada persona otorga, da, crecimiento a su *esencia* a lo largo de la vida, puesto que ésta no es fija y clausurada. Para la consecución de ese incremento interno la persona se sirve de algo externo: del *trabajo*. Con el trabajo el hombre no sólo perfecciona su esencia sino que también *aporta* de cara al perfeccionamiento de lo externo, del mundo y de la sociedad.

Con otras palabras, el hombre es más trabajador que consumidor, porque el hombre a lo largo de su existencia tiene más capacidad de aportar que de gastar. La *sociedad de consumo* postula que el fin del hombre es consumir. No es así; el que sólo busca consumir, el que sólo busca el placer, acaba –como dice San Agustín– estragado, porque la capacidad humana de placer es mucho más limitada que su capacidad de trabajo. Además, abocándose al placer se pierde la ilusión, la capacidad de trabajo, de cooperación fiable con los demás, de esperanza respecto del futuro, pues el disoluto centra la mirada en el presente, porque el placer se da en él. Ahora bien, no hay economía posible sin trabajo, confianza, cooperación y apertura al futuro. En este sentido, el conservadurismo es antieconómico (sirva de ejemplo la vieja URSS, los regímenes dictatoriales, etc., y de contraejemplo, el crecimiento económico de USA). Además, el crecimiento económico se produce cuanta más ilusión y confianza se pone en los diversos trabajos.

Teniendo en cuenta lo precedente, nos percatamos ahora de que la mayor riqueza de los países no hay que vincularla reductivamente a sus recursos naturales o a sus infraestructuras. Tampoco hay que ceñirla a su tecnología, sino que hay que hay basarla en las *personas*, en lo que cada una de ellas puede aportar[28]. Por eso, desde este punto de vista, el control de la natalidad es la negación más absurda del crecimiento econó-

[28] Cfr. SIMON, J., Discursos pronunciados en la investidura del Grado de Doctor «Honoris Causa», Prof. Douwe D. Breimer (Farmacia), Emmo. y Revmo. Sr. Card. Joseph Ratzinger (Teología), Prof. Julián L. Simón (Economía), Universidad de Navarra, Pamplona, 31 de enero de 1998. Cfr. asimismo su obra *El último recurso*, versión española de Casas Torres J.M., Madrid, Dossat, 1986.

mico. En efecto, las campañas de control natal han intentado ser justificadas por el motivo de evitar el problema de la superpoblación. Pero está comprobado que éste es un pseudoproblema aireado por campañas publicitarias a cargo de ciertas organizaciones que han perseguido intereses económicos con medios hedonistas. En efecto, la mayor parte del planeta está deshabitado y por cultivar. Además, por el momento, con una pequeña parte cultivada de él disponemos de provisiones en demasía para muchísimos más habitantes que en épocas anteriores, aunque el reparto de los víveres sea abusivamente injusto (ese problema no es de orden económico, sino ético). También por eso hay que educar de modo que cada persona dé de sí todo lo que pueda y no consuma o despilfarre arbitrariamente los bienes. Para educar de ese modo, el que educa debe darse. Con todo, nadie se da si no es fuerte de carácter. De modo que es indispensable adquirir la virtud de la *fortaleza* e instruir con talante fuerte a los demás en ella. Sembrar flojera abdicando de dar y de corregir (corregir es dar corrección) se cosecha pobreza de todo orden, económica, cultural, laboral, moral, etc.

La economía es posible porque el hombre es susceptible de *posesión práctica*. La economía es un modo de *tener*, justamente el inferior entre los posibles al hombre (el teórico, el de hábitos y virtudes, etc.). La economía es el modo de *tener práctico* del hombre. Es la adscripción de propiedades en relación con el cuerpo humano, absolutamente necesaria para la viabilidad de éste. Ahora bien, dado que es el modo más bajo de posesión, debe estar subordinado –como ya se dijo– a los superiores. Eso indica que es *medio* respecto de los otros que son *fines*. Si se convierte en un fin en sí (ej. capitalismo salvaje), el hombre no sólo asegura su infelicidad, porque se conforma con poseer lo de menor valor y de poseerlo endeblemente, sino que también impide el crecimiento de la economía, porque ésta incrementa en la medida en que el trabajo se convierte cada vez en más cognoscitivo, más humanizado, menos material. *Tener* significa *ser dueño*. Ser dueño de las cosas poseídas y dueño de la actividad práctica indica que tales realidades están en función del hombre y no el hombre en función de ellas. El hombre ejerce un señorío sobre sus propiedades y sus acciones.

Si sólo pudiésemos poseer según este modo, si sólo poseyésemos cosas exteriores adscritas al cuerpo, habría que darle la razón al *materialismo*, pero si los demás modos de poseer son posibles y superiores, porque las tenencias son más íntimas, mejores, y menos susceptibles de pérdidas –y todo ello, como hemos visto en el Tema 5, es posible al hombre–, habrá que considerar al *materialismo* como la mayor reduc-

ción antropológica posible en este campo. Ahora bien, la posesión corpóreo-práctica no es nada despreciable, puesto que también ella nos distingue de los demás seres, ya que los animales, en rigor, no poseen, los ángeles no poseen según el cuerpo, puesto que no son corporales, y Dios no *tiene*, sino que *es*.

La economía pertenece al primer tipo de posesión y debe subordinarse a las demás posesiones. Si no se subordina a las ellas aparece el *economicismo*. El fin del hombre no es el lucro, atesorar por atesorar, negociar por negociar, sino que sacamos partido de las realidades prácticas para facilitar los otros modos de posesión (ej. hacemos libros u ordenadores para facilitar el conocimiento; construimos aparatos de comunicación para favorecer las virtudes sociales, etc.). Los otros modos de posesión no son sólo fin de la economía, sino su condición de posibilidad, su base. En efecto, sin pensar, sin *posesión teórica* previa, por ejemplo, no somos capaces de desarrollar ninguna actividad productiva ordenada (ej. el buen empresario no es el que se deja vencer por el activismo, sino el que dedica la primera audiencia de su día a la sopesada y paciente deliberación racional).

La economía es un medio. Si bien es un medio imprescindible para la vida humana, admite pluralidad de formulaciones. No existe una única posibilidad económica. Como no es fin en sí, es susceptible de ejercicio libre. Por eso hay que sostener, frente a los postulados marxistas, que la economía depende de la *libertad* humana. También por esto, «las leyes económicas no son absolutas»[29]. La libertad respecto de la economía no debe ser confundida con el libertinaje, puesto que como la economía no es fin en sí, no debe realizarse la actividad económica de cualquier manera, sino en la medida que encamine mejor los medios a los fines superiores. De ellos derivará necesariamente, pues, su legitimidad.

La *empresa* es la base de la economía. Es una organización de hombres; no es economía ninguna, sino la condición de posibilidad social de ella[30]. Si el hombre no es explicable sin los demás (la persona es *co-existente*) su economía tampoco puede ser asunto de intereses individuales. De ahí que sea la *empresa* y no el individuo el agente económico real. La

---

[29] POLO, L., «Tener y dar», en *Estudios sobre la «Laborem Exercens»*, Madrid, B.A.C, 1987, 206, reeditado en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996.

[30] «Una empresa es la promoción de la actividad humana, en tanto que la actividad humana es productora», POLO, L., «Hacia un mundo más humano», en *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 58.

actividad empresarial consiste en la *organización* de actividades prácticas, no sólo en realizarlas, sino en organizarlas. Las mejores empresas no son las que más producen, sino las mejor organizadas. Además, a la larga producirán más y asuntos mejores. La empresa es, pues, ante todo, un asunto humano, no un asunto económico o político. Y es, además, uno de los mejores factores humanizadores de la sociedad, porque ésta es muy compleja, y sólo una serie de equipos especializados en esa diversidad de problemas pueden dar solución a los mismos.

Sin embargo, para que se dé la empresa es requisito indispensable que haya *mercado*[31]. Donde no hay mercado (ej. en la antigua China de Mao) la empresa es precaria o inexistente. ¿Qué relación guarda la empresa con el mercado? «La relación entre la empresa y el mercado se define de este modo: la empresa está en el mercado, pero es impenetrable al mercado. Constituye una *institución*, un tipo de organización que no obedece a las leyes económicas, es decir, a las leyes del mercado»[32]. Los economistas estudian el mercado, incluso antes de crear una empresa (*estudios de factibilidad*); ahora bien, ¿estudian los economistas qué sea una empresa? Sería muy deseable. A ello se dedican recientemente los institutos universitarios de *empresa y humanismo*. ¿La empresa es un asunto de reglas o leyes económicas? No; es un asunto humano, y por ello, antropológico. De manera que una antropología que no tenga en cuenta que el hombre es un ser *oeconomicus* y que la clave de ello es la empresa no es completa.

Por otra parte, la *empresa* y la *política* también están relacionadas. Ambas son sedes de *poder*, y a ambas debe caracterizar la *unidad* en el poder, pues un poder en el que no se da unidad en el gobierno es un poder *problemático*; un poder que se toma a sí como problema, en vez de ser precisamente lo contrario: el solucionador de los problemas. El logro de esto, no obstante, lo tiene más fácil la empresa que la política a gran escala, pues por definición la empresa es un proyecto unitario, nacido de una comunidad de fines. En cambio, la política tal como hoy se presenta, debido a la mentalidad partidista, es un equilibrio de poderes más que una unidad en el poder. Además, la empresa es susceptible de *delegar* el poder mucho más y mejor entre sus miembros, de tal manera que

---

[31] «El *mercado* es lo propiamente económico, lo que estudian los economistas (precios, competencia, comercio interior y exterior, cómo se vende, cómo se compra, etc.)», POLO, L., *La empresa frente al liberalismo y al socialismo*, Universidad de Piura, Perú, 1985, 19.

[32] POLO, L., *Ibid.*

logre la *responsabilidad* e *iniciativa* de sus trabajadores, indispensable para la buena marcha de la empresa, asunto más arduo en la política, cuya distribución del poder entre sus componentes no es fácil. En esto es la empresa quien puede dar lecciones en el futuro a los gobernantes.

El empresario es el que sabe ofrecer. La clave de la economía es, como se ha dicho, la *oferta*, no la *demanda*. El que ofrece asuntos insignificantes o superfluos a la sociedad es mediocre como hombre y como empresario. El empresario no es el que se dedica a ganar dinero, sino el que asigna dinero para la realización de un proyecto que traerá consigo nuevas y mejores posibilidades para la sociedad. Para saber ofrecer, un empresario debe *saber decidir*. No sólo *saber* (razón), porque puede quedar el proyecto inédito, pero tampoco sólo *decidir* (voluntad), porque no se puede decidir imprudentemente. Para fortalecer el saber práctico el mejor remedio es la *formación*, la *enseñanza*. Para fortalecer la decisión: *responsabilidad*. Por eso, el empresario que se precie debe buscar, por una parte, su *formación* personal y la de sus empleados (la inversión menos costosa de la empresa), y, por otra, no escurrir personalmente el bulto a la par que fomentar la libertad y la responsabilidad de sus trabajadores, de modo que éstos no se consideren unos «mandados». La capacitación de dirigentes y empleados, y el hacer la empresa propia, con la responsabilidad que ello conlleva, es garantía de eficacia. Se puede decir por eso que el cometido de un empresario es parecido al del *educador*, o al del *líder* positivo, teniendo en cuenta que en este caso el liderazgo no es individual, sino propio de una *organización* en la que todos sus miembros crecen.

Por su parte, lo que caracteriza a un buen trabajador es, como su nombre indica, trabajar mucho y bien. No sólo es cuestión de talento o de oportunidades, sino de trabajo libre y responsable[33]. Sin libertad la economía es precaria. La esclavitud de todas las épocas ratifica este aserto, una de cuyas últimas muestras nos la brinda el *comunismo*. Sin embargo, la empresa no la forman sólo los dirigentes ni sólo los trabajadores, sino unos y otros aunados bajo un *fin común*. Si ambos, capitán y jugadores, no son conscientes de que juegan en el mismo equipo para ganar en humanidad y económicamente, la empresa fracasa como tal. Por eso el futuro del trabajo en la empresa no hay que cifrarlo en la tecnología, que no pasa de ser un

[33] «El talento y las oportunidades son los lados de la escalera que todos los hombres deben ascender, pero los peldaños sólo pueden formarse con afán, sinceridad y trabajo serio y honrado. Las reglas de oro de mi vida han sido siempre no poner nunca la mano en cosa alguna en que no pudiera poner mi ser entero, y no despreciar nunca mi trabajo, fuere el que fuere», DICKENS, Ch., *David Copperfield*, ed. cit., 380-1.

medio, sino en la *intercomunicación*, en el diálogo, en la organización entre empresarios y trabajadores que las nuevas tecnologías exigen.

Un empresario se debe parecer más a un *maestro* que a un *jefe*. No es superfluo reparar en la distinción entre ambas nociones. La autoridad del maestro se debe a su sólida formación, que le hace estar seguro del modo de trabajar. La del jefe, en cambio, es prestada y se ampara en la jerarquía de los puestos de mando. El primero es capaz de sacar de sus subordinados el mejor trabajo, mientras que el segundo no suscita tal crecimiento. El primero se satisface cuando sus inferiores le rebasan en algún saber, mientras que el segundo ve con recelo ese crecimiento, y si se llega a dar, le acarrea inseguridad defendiéndose de él con la autoafirmación. El primero transmite ilusión; por eso conforma equipos de trabajo y suele hacer escuela. El segundo, en cambio, se rodea de personas que no estén ni unidas entre sí ni con él para que no le hagan sombra. El primero corrige en proporción a la falta, razonadamente y no de modo humillante. El segundo, por su parte, suele corregir con pérdida de control, humillando, despidiendo, lo cual fomenta un clima de chismorrería y maledicencia. El maestro no utiliza su status en su vida de relación, es decir, tiende a ser asequible, sencillo, cordial, comprende y disculpa, tiende a ser amigo de sus trabajadores. El jefe, lo contrario, pues pretende su propio encumbramiento y para no perder su status, su actitud es defensiva respecto de los demás. El primero favorece la libertad y la responsabilidad personales. El segundo, en cambio, uniforma.

Atendiendo a la precedente relación, sería conveniente preguntarse qué modelo de patrono y de trabajadores suelen reclamar actualmente los *sindicatos*, para conocer si sus reivindicaciones son más o menos humanas y humanizantes. También para dilucidar si el modelo de *ejecutivo* que domina en nuestra sociedad es más o menos correcto. Asimismo sería factible estudiar desde esa perspectiva la mejor o peor organización humana de la amplia gama de *instituciones intermedias* que no son en sentido estricto empresas, como es el caso, por ejemplo, de una universidad, de una asociación cultural, etc. Pero todo ello, si bien muy humano y por ello muy interesante, desborda el presente marco.

7. Pobres ricos y afortunados pobres

Según lo sentado más arriba, es pobre el que no saca partido de sus capacidades. De modo que tanto los que la sociedad llama ricos como los que denomina pobres pueden encuadrarse dentro de un estado la-

mentable de miseria humana, si esas personas no dan de sí lo que pueden y deben dar[34]. Si bien todos los hombres deben dar, puesto que son sociales por naturaleza[35], el dar de cada quién es distinto. Pretender a ese nivel el *igualitarismo* es la mayor *injusticia*, aquélla que exige y da por igual a personas desiguales. Los hombres son socialmente desiguales, y los trabajos en que se emplean también son distintos. La *justicia* no es exigir y dar a todos lo mismo, sino en hacerlo de modo que las desigualdades sean ventajosas para todos. Justicia es *dar a cada uno lo suyo*, pero no «lo mismo», que es la mayor injusticia[36]. Y «lo suyo» de cada quién de ninguna manera se reduce sólo a lo económico. Si se cae en esta cortedad de miras, la riqueza y la pobreza materiales son inevitables.

Muchos son los que se preguntan, la mayoría de los cuales son los que lo padecen, por qué existe el *subdesarrollo*[37]. La respuesta, si somos coherentes con lo establecido, no puede ser más que ésta: se debe a una oferta débil y desordenada. La oferta mediocre es debida siempre a una falta de capacitación y desorden laboral. Junto a ello hay agravantes como, por ejemplo, la omisión de la justicia distributiva por parte de las minorías dirigentes del país (ej. países del Este de Europa, africanos, asiáticos, latinos, etc.). La raíz de este error reside en que las personas no dan de sí lo que pueden dar; no se trabaja en serio y ordenadamente. ¿Cómo salir del subdesarrollo? La salida de la penosa situación de los países subdesarrollados pasa por la *educación*, por la en-

---

[34] Por esto señala POLO, L., que rico no se contrapone a pobre y viceversa. Cfr. «Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad», en *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Madrid, Rialp, 1990, 75-143.

[35] Como vimos, el hombre es social por naturaleza porque es familiar. Sin sociedad no hay posibilidad de vínculo contractual. La división del trabajo es tan primaria como la sociedad misma. En efecto, esta división se da en primer lugar en la familia y luego se extiende a la sociedad. En la familia todos aportan, hay coordinación y colaboración, pero no igualitarismo, porque no todos saben cocinar salsa de champiñones, o arreglar el automóvil, o planchar las camisas, etc. El igualitarismo rompe la familia. Si es social, destruye la familia y la sociedad.

[36] Por eso el *comunismo*, y no pocas veces el *socialismo*, hacen imposible la *justicia conmutativa*. Por otra parte, si bien el *capitalismo* puede respetar la *justicia conmutativa*, no garantiza con ello la *justicia social*, de modo que la desigualdad vigente se vuelve injusta. Dar, ofrecer, lo suyo de cada quién cuando se trata de una sociedad entera es mucho más que dar a un grupo o a particulares, por eso, la *justicia distributiva* es superior a la *conmutativa*. También por eso, el político corrupto es el más injusto de los hombres, porque la clave de su labor debe ser ofrecer a todos, no acaparar de todos.

[37] El *subdesarrollo* es la desorganización en la división del trabajo. Los países en tal régimen lo sufren porque trabajan poco y desorganizadamente. Cfr. POLO, L., «Hacia un mundo más humano», en *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 55.

señanza, por el formar a la juventud en vistas a la confección del *bien común*, no del bien particular, y eso desde la infancia y durante muchas décadas. En consecuencia, un gobierno de un país en esa penosa situación que no invierte lo necesario en educación es un gobierno que no está a la altura de las circunstancias; es un gobierno del que se puede decir que desconoce qué sea el bien común. Ahora bien, como la cumbre de la educación es la *universidad*, y dado que ésta en esos países no dispone de recursos suficientes para superar el estado de mediocridad que padece, es absolutamente necesaria la ayuda de la *empresa* privada.

De modo similar, cabe preguntar también ¿por qué se han venido abajo los grandes imperios, los países más desarrollados en una determinada época (Egipto, Grecia, Roma, España, Francia, Inglaterra, Alemania, etc.)? Al leer con calma la historia de la humanidad uno se siente tentado a darle la razón a ese clásico adagio que reza así: «Más reinos padecieron y se perdieron por falta de hombres que de dinero»[38]. O de otra manera no menos clásica: «Ganar amigos es dar dinero a logro y sembrar en regadío. La vida se puede aventurar para conservar un amigo y la hacienda se ha de dar para no cobrar un enemigo»[39]. Primero las personas, luego la producción. Si se invierte formando hombres capaces, el país sale adelante. Las personas son superiores a las cosas. Se debe invertir en cosas para que crezcan las personas, no al revés. La inversión en armas, por ejemplo, no ha creado lazos de unión sino de enemistad, y ha constituido siempre un agujero negro para las economías nacionales.

No sacar partido de los ciudadanos de un país, sino fomentar que se conformen a una vida fácil, conlleva a la larga la ruina económica de ese país. Y eso es lo que sucede, a menor escala, con las empresas. Así, intentar asegurar con medios de consumo una vida fácil a los que vienen detrás es la ruina de la empresa y de sus sucesores. Por eso, empresas familiares creadas con ilusión y esfuerzo por los abuelos, los hijos tan sólo han logrado mantenerlas y los nietos las han arruinado. No hay que dar todo hecho, sino enseñar a hacer esforzadamente, despacio y acabando bien las cosas. Con esfuerzo, porque sin él nada vale la pena: lo que poco cuesta en poco se tiene. Despacio y acabando bien las cosas,

---

[38] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., II Parte, n. 621, 149.

[39] ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 295. Y más adelante: «mejor es hombre necesitado de dineros que dineros necesitados de hombre», *Ibid.*, 330.

porque como decía Don Quijote «las obras que se hacen apriesa nunca se acaban con la perfección que requieren»[40].

En la formación de las personas la clave son las virtudes. Ya se ha aludido repetidamente a una de ellas, la *veracidad*. Los economistas advierten que cuando no hay *trasparencia* en la política de un país la economía decrece. Para recuperar el crecimiento económico, además de no mentir políticamente, hay que restaurar la *empresa*, porque ésta es su base, y para fortalecer la empresa hay que fomentar la *formación* de sus componentes, porque ésta depende de aquélla. A su vez, para promover la instrucción de los trabajadores, hay que fortalecer la familia, porque ésta es base de la empresa. Es, por tanto, dudoso que en los países subdesarrollados, en los que está mal la economía, esté bien la familia. Es manifiesto que en ellos está mal la empresa y la educación en todos sus órdenes, pero ¿no será que la familia adolece del vínculo que le permite ser tal? Recuérdese que Aristóteles fundamenta la economía en la familia. ¿No será que el fundamento de la familia en tales lugares no es el amor que permite dar y aceptar, sino el *sentimentalismo* u otros nexos no vinculantes personal y responsablemente? Pero ¿acaso está bien la familia en los países desarrollados? Podría estar, sin duda, mejor. Pero su nivel económico es indicio de que la vida familiar, en general, parece estar mejor en éstos que en los países subdesarrollados. Cuando en la familia se acepta de veras, los hijos dan más. A mayor dar, mayor riqueza.

8. El sentido de la propiedad

El hombre es el único animal que puede *tener según el cuerpo*, decíamos en el Capítulo 5. Señalábamos, además, que son exclusivos suyos otros modos de posesión: la de los actos de conocer, que poseen objetos, ideas, y las de los hábitos y virtudes. Ahora cabe añadir que, del mismo modo que hay jerarquía en la posesión de todas esas realidades inmateriales, también caben muchas maneras de posesión práctica. Los teneres corpóreos también son jerárquicos. El principio de jerarquía de la posesión corpóreo-pragmática lo mide la *apertura de posibilidades* y el *fin* de las mismas que cada adscripción permite.

Además, es manifiesto que el hombre no sólo puede sacar partido ordenado del mundo en vistas a su propio beneficio, sino que puede hacerlo en vistas al beneficio de los demás. No es que necesariamente esté

[40] Cervantes, M. De., *El Quijote*, 2ª Parte, Madrid, Ed. Castilla, cap. IV, 505.

obligado a ello, pero es evidente que lo puede hacer libremente. Ahora bien, lo que favorece la *libertad* es de mayor valía que la necesidad natural. Al hombre le va bien, le perfecciona, tener posesiones conjuntamente con los demás. El tener entre los hombres es mutuo (ej. uno no construye aviones comerciales, autopistas, restaurantes, etc., sólo para sí, sino para tener viajes, celebraciones, etc., con los demás). La vivienda, en este sentido es un modo de *tener-con* la familia. El idioma, un modo de *tener-con* propio de un pueblo, de una nación, de varias, etc. Las costumbres, un modo de *tener-con* una raza, sociedad, etc.

Todas las cosas que el hombre posee dicen relación unas con otras, como considerábamos más arriba. También advertíamos que ese nexo de imbricada dependencia, bien descrito como *plexo*[41] por Heidegger en *Ser y Tiempo*[42], es mucho más notorio en las cosas artificiales que en las naturales, pues fabricamos unos artefactos en vistas de otros (ej. el automóvil dice relación con la carretera, las señales de tráfico, el garaje, el taller mecánico, la bomba de gasolina, etc.). Por eso mismo, la propiedad privada no puede ser *absoluta*, porque si la absolutizamos, esos asuntos poseídos dejan de ser *medios* y se convierten en *fines*. Al dejar de ser medios deterioran el plexo y provocan disfunciones. Es buena la propiedad privada, y es buena la propiedad común, pero ni una ni otra son absolutas.

En efecto, si lo que uno poseyese fuese excluyente se romperían las relaciones de esas cosas poseídas con el resto de realidades con ellas interconectadas. La solución entre el dilema moderno propiedad privada *versus* propiedad pública no puede ser dialéctica sino armónica. Una propiedad privada que no favorezca el bien común sino que lo imposibilite (ej. el narcotráfico) no puede tener justificación ninguna. Y viceversa, una propiedad pública que ahogue la iniciativa privada (ej. la educación estatalista) tampoco tiene razón de ser. En rigor, una propiedad que vaya en detrimento de la libertad personal y de su manifestación ética es ilegítima[43].

En una sociedad en la que uno se apropie, incluso por robo, hasta de la respiración ajena, es difícil entender este punto. Pero uno debe

---

[41] *Plexo* es el conjunto de bienes mediales, pragmáticos, interrelacionados entre sí. Se puede distinguir entre una *sintaxis pragmática* y una *semántica pragmática*. La primera es la conexión de medios entre sí. La segunda es la comprensión del plexo medial. Cfr. FRANQUET, M.J., «Sobre el hacer humano: la posibilidad factiva», en *Anuario Filosófico*, XXIX, (1996) 2, 556.

[42] Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, ed. española traducida por GAOS, J., México, FCE., 1989, & 15, 82.

[43] Cfr. LONDOÑO, C.M., *Libertad y propiedad*, Madrid, Rialp, 1965.

darse cuenta de que al poseer en exclusividad de unos medios los degrada, puesto que ya no sirven para más; su utilidad queda acotada. El que sólo busca el bien privado no favorece el bien común e, *ipso facto*, los medios apropiados rinden menos, pues rinden sólo para uno, no para los demás que puedan usarlos de modo correcto. Las sociedades más cultas son a la vez aquéllas en las que el bien común les cubre las espaldas. Sin embargo, esta tesis sin educación es difícilmente inteligible y asimilable.

Una persona educada responde de los medios comunes de su sociedad, es responsable de ellos, y permite hacer con ellos la vida más grata a los demás. No arroja basuras en cualquier lugar, no quema los bosques, etc. En cambio, una sociedad maleducada nos sólo deteriora los bienes privados, sino también y con más énfasis los públicos. Los grupos marginados (o automarginados), que no se caracterizan precisamente por sus buenos modales, rompen escaparates, vehículos, contenedores de basura, autobuses, no respetan las leyes justas[44], etc. La reciprocidad con ellos debe ser educativa. Pero ¿cómo educarles? A corto plazo: haciendo pagar de su bolsillo lo que han estropeado. A la larga, educándoles en las familias y en las escuelas desde pequeños en el bien común.

Suele decirse que el avaro no disfruta ni de sus propios bienes a causa de sus desmedidas preocupaciones con que los mira, y también es claro que no disfruta del bien común porque no es *copartícipe* de él. Respecto de él le invade la envidia, que en palabras de Tomás de Aquino es la tristeza respecto del bien ajeno; un vicio tan absurdo que al cuerdo D. Quijote le hizo exclamar: «¡Oh envidia, raíz de infinitos males y carcoma de las virtudes! Todos los vicios, Sancho traen un no sé qué de deleite consigo, pero el de la envidia no trae sino disgustos, rencores y rabias»[45]. No parece, pues, que la naturaleza humana esté hecha para poseer exclusivamente bienes económicos y para poseerlos en exclusiva.

9. El hombre añade porque es donal

Vamos a la clave de nuestro tema, pues estamos ya en condiciones de abordar el fondo. El hombre es capaz de añadir con su trabajo, cultura, técnica y economía porque él es *puro añadir*, es *donal*. La *generosi-*

[44] «No es mucho que tenga mala condición quien no tiene buena ley», QUEVEDO, F. De., *Historia de la vida del Buscón llamado Don Pablos, ejemplo de vagabundos y espejo de tacaños*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1999, 122.

[45] CERVANTES, M. de, *El Quijote*, 2ª Parte, ed. cit., 523.

dad no es una mera virtud de la voluntad que lleva al incremento de ésta facultad en orden a dar algo. Es principalmente el carácter del *ser* personal que uno es, que por ser puro *ofrecimiento* lleva a *darse*. Ser *enteramente* generoso es destinar libremente el *ser* que uno es al Amor. No serlo, es no querer destinarse; es guardarse, asunto que es también libre, aunque propio de una libertad raquítica, es decir, carente de entera apertura y de respuesta íntegra. Con esa actitud, como se ve, la propia libertad personal se encoge, se queda sin un *para* concorde con ella.

«Nadie da lo que no tiene» –suele repetirse–. Pero, en rigor, uno siempre puede dar porque *es dar*. Ese es nuestro ser nuclear, un dar que es *personal*, y que, por eso, no se agota dando, como no se agota el amor de un esposo a su esposa por mucho que dé. Por eso, ese otro modo de dar que es nuestro trabajo está en perfecto parangón con el *dar personal* que uno es y también con el *Dar divino*, pues tampoco su Dar se empobrece tanto al *crear* como al *elevar* a las criaturas. En este sentido se puede entender la cooperación humana en la creación divina.

Dar en el hombre es segundo respecto de *aceptar*. El aceptar garantiza que lo que se da no quede sin sentido. Como ninguna persona humana puede aceptar *enteramente* todas nuestras acciones laborales, sencillamente porque no las conoce todas y del todo, la totalidad de ellas cobran sentido sólo si son referidas a Dios y él las acepta. En contrapartida, aquéllas no aceptables por Dios carecen de sentido y son vanas. Más aún, esto que es verdad en las *manifestaciones* humanas es una gran verdad referido a la intimidad personal. Si la persona es un puro *ofrecerse*, sólo cobra pleno sentido como tal persona si se *ofrece enteramente* como tal y si existe una *persona* distinta de ella que *pueda aceptarla enteramente* como quién es. Obviamente ninguna persona humana tiene en sus manos este cometido. Sólo Dios puede aceptar de modo pleno a la persona humana.

Por tanto, la peor desgracia que le puede suceder a un hombre es que Dios no lo acepte. Dios no puede aceptar a un hombre como persona cuando éste ha abdicado de su ser personal. La negativa divina a aceptar a un hombre no parte, pues, de Dios, sino que depende de que cada hombre no se acepte a sí mismo como quién es. En efecto, si un hombre no se acepta, no se entrega, y si no se entrega, Dios no lo puede aceptar. Sólo se da como persona quien se acepta como quién es. Del mismo modo, sólo se da a alguien con sus obras si se reconoce y se acepta como *dar*. La segunda desgracia, que sigue a la precedente, estriba en que Dios no acepte las *obras* de un hombre. No las acepta porque son malas, es decir, carentes de sentido humano. No todas las obras

son «iguales»; unas tienen más sentido que otras. En consecuencia, Dios acepta más unas que otras. Por eso, a Dios no se le pueden ofrecer chapuzas, sencillamente porque, por carentes de sentido, él, que es la Verdad completa, no las puede aceptar.

* * *

Si Dios no acepta a la persona humana como tal, ésta pierde su sentido. Perder el sentido personal acarrea la progresiva pérdida del *carácter personal*. Es como ir *dejando paulatinamente de ser persona*, que en el fondo es lo que tal hombre deseaba cuando libremente cerraba sus ojos a su *intimidad* y a su *trascendencia*, cuando uno libremente se guardaba y eludía la donación enteriza de su *ser*. Dios, que no se contradice jamás, y que durante toda la vida histórica del hombre *siempre respetó la libertad* tan pobre de esa criatura que, por miedo a su libertad, no se jugó enteramente su libertad de destino a la suprema felicidad, sino que la guardó egoístamente en un pañuelo y la enterró bajo tierra, al final de la vida humana, Dios *sigue respetándola*. ¿Qué significa que Dios respete *post mortem* esa libertad humana tan mostrenca? Que quien libremente no quiso nunca ser la persona que estaba llamada a ser y ahora tampoco lo quiere, Dios *acepta* que no lo sea. ¿Y que le pasa entonces a ese hombre? Que pierde progresivamente sin posibilidad de recuperarlo aquello que nunca aceptó ni buscó: su *sentido personal*. De modo que tal hombre tras vivir sin sentido personal durante la vida presente, se encuentra sin sentido personal definitiva y permanentemente.

Por el contrario, ser aceptada por Dios significa para la persona humana, sin dejar de ser la persona humana que se es, ser *elevada como persona*, es decir, *divinizarse*. La clave de la vida natural es el *crecimiento*; la de la personal, la *elevación*. La «economía» de la salvación estriba en la progresiva elevación de la persona humana. La elevación se ha dado a lo largo de la historia y se da a lo largo de la vida de cada persona humana. En la otra vida, la teología habla de *glorificación*. ¿Qué añade la glorificación a la elevación si ésta ya es una divinización? Puede significar esto: que Dios se da a la criatura personal de modo pleno tal cual ésta puede aceptar a Dios, no tal cual Dios puede ser aceptado. En suma, este Tema nos permite describir al hombre como «ser trabajador», «ser lúdico», «ser cultural», «ser técnico y artístico», «ser económico», como «ser oferente» y, sobre todo, como «ser aceptable por los demás y por Dios».

PARTE IV
EL ACTO DE SER PERSONAL HUMANO

Capítulo 13

LA CO-EXISTENCIA PERSONAL

Pasemos a la Parte IV de este Curso, la más importante, la referida directamente a la *persona*. La intimidad personal humana está conformada por cuatro *trascendentales* personales: *co-existencia*, *libertad*, *conocer* y *amar* personales. En la exposición de ellos seguiremos un orden inverso al que se ha llevado a cabo en la Parte III, al tratar de la *esencia* humana. En efecto, allí se procedió de mayor a menor. Aquí, a la inversa, porque los radicales superiores que conforman el *co-acto de ser personal* humano añaden a los inferiores.

Comenzaremos con la *co-existencia*. En este tema se trata de mostrar que la persona humana no es, sin más, un *ser*, sino un añadido de ser, un ser desbordante, creciente. Como ese crecimiento apunta a una referencia, se nota que la persona es imposible en solitario. La persona es *ser-con* o *co-ser*. Esa co-existencia lo es respecto de otros *actos de ser*.

1. Co-existencia-con

La filosofía medieval describe la persona como *subsistencia*. Subsistir es no necesitar de elementos externos para ser lo que se es. En el caso de la persona, subsistencia no denota subsistir frente a todo, pues también la persona está vinculada existencialmente. Más aún, lo está más que las demás realidades. Desde luego que una persona es cierta *irreductibilidad*, cierta *autosuficiencia*; pero esas atribuciones deben ser matizadas, porque la persona humana sin apertura personal a otras personas, al mundo y a Dios no se mantiene ni se entiende. De modo que

una persona humana es subsistente hasta cierto punto, o con subsistencia derivada. La persona humana no es un absoluto. No goza de independencia radical[1], porque no puede subsistir al margen de Dios, su Creador. El ser *eterno* no es el ser de la persona humana, como es obvio, pues todo hombre tiene origen.

Pues bien, por encima del tener o disponer humano (*naturaleza* y *esencia*), a partir de esta Lección vamos a centrarnos en el *acto de ser* personal humano. La nobleza o dignidad de la persona radica aquí y está escrita en cuatro Capítulos de oro que conforman su *acto de ser*, a saber: la *co-existencia*, la *libertad*, el *conocer* y el *amar* personales. La narración de esas cuatro lecciones –como en los buenos cuentos clásicos– es ascendente, pues el rasgo siguiente amplia el contenido del anterior. Con todo, el libro, ni cierra en cada una de sus partes, ni en la última, pues es precisamente en ésta en la que la persona humana se abre más que en las dimensiones precedentes a lo que le trasciende. Las páginas secundarias de este libro, las portadas y la introducción, son las propias de la *naturaleza* y *esencia* humanas, que ya hemos tenido ocasión de leer. Son páginas plateadas que la persona puede dorar, aunque si se desentiende de ellas, éstas se llegan a cubrir de herrumbre. Sobre las páginas personales se pueden engastar diamantes (gracia y virtudes sobrenaturales); y sobre las de la esencia, rubíes (virtudes cardinales infusas), pero esas piedras preciosas proceden de donación divina y de ellas no nos podemos ocupar en este ámbito temático.

En primer lugar (en el sentido de rasgo más básico, no en el de más importante) la persona es *co-existencia*. En este carácter trascendental de la persona intentaremos centrar la atención en este Tema (en los tres Capítulos que siguen abordaremos los otros tres trascendentales personales). Co-existencia designa al *ser* personal como *abierto personalmente*. Cada quién es abierto por dentro. Si no fuéramos *intimidad* no cabría apertura. La apertura personal indica *acompañamiento* personal. Nuestro ser es *acompañante*[2]. Cada quién busca compañía personal. Nuestro *ser* personal no está trazado para ser aislado, sino para acompañar. No es *ser* como *puro ser*, sino que es compañero. El *ser* personal es inseparable de la *esencia* humana. Es otorgante respecto de ella, pero es irreductible

[1] La *persona* es lo más radical en el hombre, pero no lo más radical sin más. Dios es la radicalidad máxima; la persona humana no lo es, puesto que es creada.

[2] El *acto de ser* humano está diseñado especialmente para acompañar a Dios. Desde el punto de vista de la teología, esto indica que cada persona humana es acompañante de Cristo, no porque él requiera necesariamente de la compañía humana, sino porque al querer libremente esa compañía, eleva el *ser* del acompañante.

a ella. Sin embargo, no *coexiste* con ella, porque ella no es una *persona*, ni siquiera un *acto de ser*. El ser personal humano es –como se ha indicado– *co-existencia-con* seres distintos, con el del universo, con personas creadas distintas y con Dios.

Cada persona humana se puede designar con el siguiente adverbio: *además*. Cada persona es un sobrar, una *superabundancia de ser*. Sobra, y no sólo respecto de su naturaleza o esencia humanas, sino que sobreabunda como *ser*. Cada hombre es un ser que no se limita a ser, sino que es *además*; que es *añadiéndose*; añadidura de ser. No es como el agua del arroyo que recibe su caudal de un manantial ajeno al cauce del río, sino como el mismo manantial o fuente de donde brota el agua, pero con una peculiaridad, que el manantial es creciente. El acto de ser humano es inagotable. Visto desde la libertad, es una libertad irrestricta. Desde el conocer, un conocer sin límite. Desde el amor, un amor que no se gasta amando[3]. Si atendemos únicamente al ser de la persona humana, esto es, sin referencia a la naturaleza y esencia humanas, hay que decir que no es un ser clausurado, sino que es *además*, un ser que sobreabunda en ser, un ser como superabundancia.

En suma, el primer «co» de la expresión «co-existencia-con» denota la apertura íntima del acto de ser humano. Pero una apertura personal requiere de otra persona a la que la primera se abra personalmente. Por eso, el segundo «con» de esa fórmula señala que no cabe una persona única, sola o aislada, sino que deben existir necesariamente varias, y deben ser respectivas radicalmente, en cuanto a su ser.

2. La distinción real entre el yo y la persona

En el lenguaje habitual empleamos diversos nombres, que usamos como sinónimos, para referirnos al ser humano: «hombre», «individuo», «yo», «sujeto», «persona», etc. No obstante, tales términos tomados en rigor no designan la misma realidad. La distinción más acusada

[3] Desde luego que la *libertad personal* no se reduce a la *libertad manifestativa*, la que permiten la razón o la voluntad, sino que es *además*. Por eso la persona no se resume en la ética, sino que es *además*. También por ello el «lenguaje» personal no se condensa en el lenguaje convencional y en el conocer racional, sino que es *además*. A la par, el carácter donal que uno es no se compendia en lo que permite dar con su trabajo, sino que es *además*. A su vez, la subsistencia personal que uno es no se limita a la subsistencia natural que permite la economía, sino que es *además*. Asimismo, el amor personal no se agota en las manifestaciones del querer de la voluntad o de los afectos, sino que es *además*; etc.

entre ellos estriba en que los primeros vocablos se refieren a la *esencia* humana. En cambio, sólo la palabra «persona» nombra al *acto de ser* humano. Vamos a explicarlos concisamente.

«Hombre» es denominación genérica, no sólo para designar la diversidad de tipos –varón–mujer– de encarnar lo humano, sino también para englobar en esa denominación tanto a la *naturaleza* y la *esencia* humanas como al *acto de ser* humano. El significado de la palabra «hombre» no equivale al del término «persona» pues, si bien es verdad que no cabe ningún hombre que no sea persona, ya se dijo que no todas las personas (las angélicas, las divinas) son hombres.

Por su parte, «individuo» tampoco significa «persona». Recuerdo una poesía humorística colombiana en la que un personaje se dejaba insultar de cualquier modo por su adversario, e incluso encajaba con más agrado algún que otro bofetón antes de dejarse llamar «individuo». Y no le faltaba razón al jocoso poeta, pues a nadie nos gusta que nos llamen así, pues eso parece un insulto despersonalizante. Sin embargo, esa denominación ha sido usual en la filosofía moderna para designar al hombre, en especial, en la de corte *empirista*. Lo que designa «individuo» parece más bien algo aislado, puntual, un ente a describir sin vinculación con nada ajeno, independiente, separado. No obstante, no es propio de la persona desvincularse o independizarse, sino *co-existir*, ser personalmente con las demás personas y reforzar libre, cognoscitiva y amantemente esa unión.

El «yo», por otra parte, tiene varios significados. a) Uno *real*; es el ápice de la *esencia* humana[4], no el *acto de ser* personal. Es esa realidad humana a la que en otros lugares se ha llamado *sindéresis*. Esta instancia activa a la inteligencia y a la voluntad conociéndolas. Este *yo*, si bien no es la persona, tampoco es, en rigor, una *idea*. No es el *acto de ser* humano que se es, pero forma parte de lo que hemos llamado *esencia* humana. Es el puente, por así decir, entre el *acto de ser* y las *manifestaciones* humanas. El *yo* es el centro de donde manan mis manifestaciones, no es el *quien* íntimo, irreductible, la persona que soy. b) Otro sentido del yo es *ideal*; es la idea que alguien se forma de sí mismo o lo que proyecta ser. Ese yo lo acrisola la persona cuando ésta no se mantiene en su altura. Fosiliza un constructo que no es su vida personal. Por estos derroteros constructivistas ha deambulado buena parte de la

[4] Cfr. POLO, L., *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005. La parte inferior de la esencia humana la conforman la inteligencia y la voluntad activadas.

filosofía moderna con la noción de «sujeto», y buena parte de patologías psiquiátricas.

En cualquiera de los dos casos, el yo es distinto realmente de la persona. En el yo real, el yo es nuestra mirada abierta a nuestra naturaleza y esencia humanas, pero ese conocer no coincide con el ser que uno es. Además, caben otras miradas: una a la realidad extramental y otra a la intimidad personal y a su trascendencia. En el yo ideal, en cambio, ese yo es, por así decir, la «macro-idea» que uno se ha formado de sí mismo y de acuerdo con la cual se comporta (ej. si uno considera que lo más encumbrado de su vida es ser catedrático de universidad, trata hasta el portero de su casa de esa manera, usa circunloquios decimonónicos, se irrita cuando alguien no le trata de usted, etc.).

El *yo real* se manifiesta hacia el exterior conformando tipologías. En efecto, mientras no hay dos personas iguales, los «yoes» admiten características afines. Por eso los psicólogos distinguen varios *tipos ideales* de yo[5]. Sin embargo, lo que conocemos de nuestra *naturaleza* y *esencia* no es el *ser* cognoscente que uno es. Conocer el disponer esencial no es conocer el ser personal. El yo es la puerta de la intimidad personal, de la persona, pero no es la persona. Conozco el *yo*, pero no *quien* soy[6].

---

[5] Por ejemplo, R. ROHR y A. EBERT distinguen hasta nueve tipos: 1) Los «unos», como el Quijote o San Pablo, son idealistas, con profundo anhelo de verdad, justicia y orden; sinceros y justos; exigentes consigo mismos; les cuesta comprender y aceptar las imperfecciones ajenas; cuentan con genio, etc. 2) Los «doses», como la Madre Teresa de Calcuta, ponen sus dones a disposición de quien sufre; comparten con generosidad, etc. 3) Los «treses», como F.J. Kennedy, transmiten confianza y buena atmósfera; son efectivos, competentes; capaces de motivar y apasionar a otros, etc. 4) Los «cuatro», como Rilke, despiertan alrededor el sentido de la belleza y armonía; hipersensibles, sentimentales, dotados para las artes, etc. 5) Los «cinco», como Tomás de Aquino y muchos filósofos, son cerebrales, objetivos, analíticos, atentos a los hechos; investigadores, inventores, etc. 6) Los «seises», como San Pedro, son cooperativos laboralmente y fieles en la amistad; originales y bromistas, tímidos, etc. 7) Los «sietes», como Mozart, Mary Poppins o Peter Pan, son perpetuamente niños; irradian alegría y optimismo; atentos al instante; curiosos; evitan el dolor, transmiten entusiasmo; divertidos, con humor contagioso, etc. 8) Los «ochos», como los personajes de las novelas de Hemingway, dan la impresión de fortaleza y poderío, aptos para la justicia; hombres de palabra y con sentido de responsabilidad; rocas para otros, etc. 9) Los «nueves», como Jonás, son pacificadores, árbitros imparciales; calmados, débiles, cómodos, etc. Cfr. *El eneagrama. Los nueve rostros del alma*, Valencia, Edicep. 2001, 61-250.

[6] En cierto modo, SHAKESPEARE lo advirtió como deja constancia en este diálogo:

– Olivia: «Quédate. Te suplico que me digas lo que piensas de mí».
– Viola: «Que pensáis no ser lo que sois».
– Olivia: «Si pienso así, pienso igual que vos».
– Viola: «Entonces, pensáis acertadamente. Yo no sé lo que soy».

Noche de Epifanía o lo que queráis, en *Obras Completas*, vol. II., ed. cit., 147.

En cuanto al *yo ideal*, tal *yo* es lo conocido, no el conocer. Si el uno se redujera al otro, cada quién se autoconocería enteramente, es decir, llegaría a la identidad, asunto que no sucede y que no está en manos del hombre. La *persona* es más que su *yo*[7]; no se reduce a él. Es más, la persona es *irreductible*. De ella no caben tipologías; o habría que hacer una para cada una de ellas y, además, siempre nos quedaríamos muy cortos en las descripciones. Por otra parte –y como es claro–, el intento moderno de autocomprensión o autoaclaración absoluta es solidario con el ateísmo. En efecto, si el yo puede dar entera razón de sí, Dios sobra.

Si una persona humana busca la identidad de ella con su *yo* cede a un despropósito, porque el *yo* no es persona ninguna, sino lo que uno (o los demás) piensa/n de él. Con ello, uno no se encuentra como *quien* es en su *yo* y, por tanto, no alcanza su carácter personal. Además, si uno afirma cada vez más su *yo* (actitud no exenta de *soberbia*[8]), se optura como persona y se cierra a su *intimidad* y a la *trascendencia* (por eso, aceptar una férrea tipología psicológica equivale a perder de vista el ser personal). Ceder a la autoafirmación del *yo* es pactar con la *ignorancia* personal, porque en ese yo conocido, la persona (el *ser*), no comparece tal como es. Al no mostrarse, se empieza a sospechar que uno no es persona, que es incomprensible para sí, que es absurdo, etc. En suma, se pierde de vista cómo encaminar la búsqueda para descubrir cada vez más el ser personal. Se produce entonces el extrañamiento de la *persona* en su *yo*.

Como el *yo* no es *persona*, no es libre. Si uno se ata a él, se esclaviza a ese molesto inquilino. Por ello es bueno que el yo –y los demás pronom-

---

[7] «En un plano muy superficial, con frecuencia esta necesidad (la búsqueda de la *identidad*) tiende a saciarse con el tener… En un plano algo más elevado, se busca satisfacer la necesidad de ser a través de la adquisición y el ejercicio de ciertos talentos (deportivos, artísticos o intelectuales). Aunque a primera vista parece un medio mejor que el anterior, hay que estar atentos al peligro de confundir el ser con el hacer, identificando a la persona con el conjunto de sus talentos o aptitudes… Pero no podemos identificar a la persona con la suma de sus aptitudes: es mucho más que eso. No se puede juzgar a alguien solamente por sus facultades; cada persona posee un valor y una dignidad únicos, independientes de su "saber hacer"… Así es como nos fabricamos el "ego", diferente del auténtico "ser", de modo similar a como se infla un globo. Este "yo" artificial, requiere un gran gasto de energía para sostenerse; y como es frágil, necesita ser defendido. El orgullo y la dureza siempre van unidos… Cuando el Evangelio dice que debemos "morir a nosotros mismos", en realidad alude a la muerte de ese "ego" –ese yo fabricado artificialmente– para que pueda aparecer el "ser" auténtico regalado por Dios», PHILIPPE, J., *La libertad interior*, Madrid, Rialp, 2003, 146-148.

[8] En la puerta de nuestra intimidad debería existir un rótulo parejo al que se hallaba junto al picaporte de un portón italiano en el que aparecía escrito: *Lasciate ogni baldanza voi che entrate* (dejad toda vanidad los que entráis).

bres: me, mi, conmigo– no comparezcan nunca, ni en los juicios, ni en las conversaciones, ni en los ejemplos, etc. De lo contrario, el *yo* acaba barnizándolo todo y, sin conocerse uno a sí como persona, colorea toda la realidad según el color del estado del yo. Si bien es imposible olvidarse de la *sindéresis*, de ese *yo ideal* que nos formamos sí que es muy pertinente que nos olvidemos a menudo, o que lo tomemos un poco a broma, pues, de ese modo –como se dice en una novela[9]–, se recobra la paz. Por lo demás, así como el quedarse demasiado a menudo en el conocimiento abstractivo –el límite mental– es común a muchos hombres, así el conformar un yo limitado es común a multitud de enfermos psíquicos. Pero si el límite mental se puede superar (de ordinario con los hábitos adquiridos), el límite que ofrece ese yo también se supera (con hábitos innatos).

«Sujeto» es denominación moderna para designar al *hombre*; no a cada quién, es decir, a cada *persona*, pues esto último parece no sólo tácito, sino incluso inalcanzable para buena parte de los pensadores que pertenecen a la modernidad. Además, «sujeto» tiene una marcada connotación de *fundamento*; una especie de sustantivización del hombre, es decir, una visión del hombre que lo concibe como *sustancia* independiente, separada, como base de sus actuaciones, etc. Empero, la persona no es así, pues ya se ha indicado que es *abierta* personalmente. No es, como se ha visto, ni fundamento ni fundante.

Lo propio del sujeto moderno parece ser el *existir*. «*Ex-sistere*» connota permanencia al margen de la *apertura* personal; denota una *suficiencia* vital; un ser *en sí*. No obstante, de la persona es mejor decir que *co-existe-con* en vez de indicar que *subsiste*. La persona es un *quién*, no una *sustancia*[10]. El sujeto del que habla la filosofía moderna no parece ser un *quién*, pues no es ni fulano ni mengano (ej. el *yo pienso en general* kantiano no es ningún quién). No parece persona ninguna, sino más bien un *supuesto*, una especie de *sustancia* clásica decorada con rostro moderno; una suerte de sillar o pedestal respecto de las actuaciones humanas.

Como se puede apreciar, a pesar de los esfuerzos, no parece del todo acertada la visión que de la persona se ha tenido a lo largo del pensa-

---

[9] «Me olvidé de mí y al final encontré la paz», LAFORET, C., *Nada*, Barcelona, Ed. Destino, 1995, 213.

[10] Siguiendo la definición de persona propia de Boecio «individua substantia rationalis naturae» (*Contra Eutycehem et Nestorium*, II PL 64, 1343 C), ya aludida en este Curso, Tomás de Aquino describe al hombre como «sustancia individual de naturaleza racional». Pero si se atiende a sus explicaciones se nota que la «sustancia» va derivando en «subsistencia», lo «individual» en «incomunicabilidad», la «naturaleza» en una acepción amplia del término; y lo de «racional» en «intelectual». Cfr. LOMBO, J.A., *La persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático*, Roma, Apollinare Studi, 2001.

miento occidental. Intentaremos explicar este frustrado empeño en los epígrafes que siguen, aludiendo para ello, como ejemplo, a algunos testimonios filosóficos relevantes. Aunque el *yo* ha sido un tema de estudio más peculiar de la modernidad que del pensamiento antiguo, distinguiremos a continuación los siguientes periodos, y procuraremos describir, a grandes rasgos, cómo se caracteriza en cada uno de ellos a esta realidad.

3. El «yo» en el pensamiento griego clásico y en la filosofía medieval

Como es sabido, para la filosofía griega clásica –en especial para Aristóteles– el *acto* es anterior y superior a la *potencia*. El acto se puede dar y explicar al margen de la potencia (es el caso del Acto Puro, de una operación inmanente cognoscitiva, etc.), pero no a la inversa. Si ese descubrimiento se aplica al hombre, el yo humano será tal yo desde el inicio de su existencia, aunque en el curso de la vida biográfica y de los acontecimientos históricos sufra cambios y modulaciones. Según ese esquema jerárquico y dual, si el acto es lo *sustancial* y superior, los cambios potenciales serán *accidentales* y secundarios, es decir, poco importantes o con poco margen de actuación, esto es, limitados (ej. el pensar y el querer serían siempre restringidos).

Como se puede apreciar, se concibe al hombre según el modelo *sustancia–accidentes*. Si el yo es lo sustancial del hombre, las variaciones que éste sufra deben ser accidentales. Además, los pensadores de la Grecia clásica aceptaban que un hombre perdía su sentido como tal fuera de la *polis* (recuérdese que Sócrates prefirió la muerte al exilio). De otro modo: era la *polis* la que daba razón de cada yo, y no el yo de la *polis*. Ésta era lo básico, lo sustante, y cada ciudadano lo secundario, lo derivado y dependiente. Según esta mentalidad, parecía que fuese la *polis* lo perfecto, el *acto*, siendo cada yo lo *potencial* respecto de ella. Si eso fuese así, se despersonalizaría al yo. Por si fuera poco, ni el yo ni la *polis* se concebían al margen del orden del cosmos. En efecto, el hombre era considerado como un ser intramundano. El cosmos era concebido como la realidad unitaria que envolvía tanto al hombre como a las demás realidades físicas. De manera que la despersonalización humana se extendía y agudizaba todavía más con esta visión cósmica.

El anterior esquema explicativo (se denomina *categorial*) seguramente parecería escaso para el cristianismo por muchos motivos. Uno de ellos, porque en la Revelación se hacía depender la ciudad y el reino

de cada hombre (no al revés). Otro, porque si se admitía que el yo era la sustancia, ¿cómo aceptar, por ejemplo, que el pecado o la gracia fuesen accidentes para el yo, si con ellos el yo se juega su destino eterno? ¿Serán tales realidades accidentes que modifican intrínsecamente a la sustancia del yo? Si es así, ¿cómo es posible que la índole de la sustancia dependa hasta cambiar esencialmente de la incidencia de un accidente?, ¿es factible que lo menos transforme radicalmente en lo íntimo a lo más? Ello debía parecer contradictorio en la Edad Media, pues se mantenía que el margen de acción de los accidentes era, por definición, limitado.

Tal esquema se vio ampliado en el s. XIII con el descubrimiento por Sto. Tomás de Aquino de la distinción real en toda criatura entre *acto de ser* y *esencia*, hallazgo más radical que el aristotélico de acto-potencia. Según esta nueva dualidad jerárquica real, si se aplica al hombre, dado que el *actus essendi* personal no es una sustancia cerrada (aislada, clausurada en su actividad, sino susceptible de ser elevada, divinizada), sus potencias (inteligencia y voluntad) ya no tienen por qué ser necesariamente finitas, sino que pueden crecer, actualizarse irrestrictamente. Con este hallazgo ya se podía decir de un hombre que, a pesar de ser siempre un yo, no es un yo fijo, pues no es siempre igualmente hombre, ya que puede crecer o menguar en humanidad.

Ese crecimiento (virtud) o disminución (vicio) en humanidad que constituyen al *yo* son distintos realmente de la *persona* (el *acto de ser* que se es) y, además, dependen de ella, pues es ésta quien hace crecer o envilecer sus potencias. De modo que para solucionar el problema griego, la propuesta medieval amplía el planteamiento descubriendo dualidades más radicales en el hombre, si bien, tal prometedor hallazgo quedó oculto para la filosofía posterior. Más aún, ni siquiera esta filosofía sacó de esa distinción real sus implicaciones para conocer mejor al ser humano, pues en buena medida se quedó en una visión del yo como *síntesis de alma y cuerpo*, sin considerar detenidamente que, en lo que esa filosofía denominaba alma, hay que discernir entre el *acto de ser* y la *esencia*.

4. El «yo» en la filosofía moderna

Como se recordará, el pensamiento tardomedieval daba, en buena medida, más importancia a los argumentos de autoridad que a la verdad misma. Esa actitud se repitió, a su modo, en la filosofía moderna. En efecto, el periodo que va desde Descartes a Kant busca más la *certeza* que la verdad y, derivadamente, tiene una peculiar manera *subjetiva* de

concebir el yo. Es sabido que el método cartesiano es la duda. Desde ella se intenta llegar a la certeza. Y es precisamente a través de la certeza como en este periodo se intenta llegar al yo, pues la certeza es siempre *subjetiva* (no como la verdad). Pero ese criterio no es necesariamente acertado, pues es claro que uno puede estar completamente cierto de que algo sea verdad cuando realmente no lo es.

Para Descartes el yo debe estar vigilante respecto de todo conocimiento objetivo para que nada le engañe y éste no cometa error alguno. Pretende, pues, estar *seguro* de lo conocido. Kant acrisola todavía más este criterio de *certeza*, pues concibe al yo como un juez («tribunal de la razón») que da o no el visto bueno a los contenidos conocidos. Para estos pensadores la *certeza* permite acceder al yo, pero el yo al que se accede por esta vía está tomado como un *estado de ánimo*, pues en eso reside la certeza. Sin embargo, el yo no se reduce a ser un estado de ánimo. Además, ese planteamiento parece incurrir en una petición de principio, pues si se duda de todo menos del estado de ánimo subjetivo, ¿por qué no dudar de que el yo sea realmente un estado de ánimo? Si se es coherente, habrá que decir que no se puede estar cierto de ello. Tal respuesta aboca, evidentemente, al agnosticismo respecto del yo. En efecto, recuérdese que para Descartes el *sum*, por no reducirse al *cogito*, es incognoscible; agnosticismo que aceptará en buena medida el *empirismo* inglés. Por su parte, para Kant el yo parece todavía más enigmático. Recuérdese que para él el alma es una «idea trascendental» sin validez objetiva; una hipótesis de mera validez *subjetiva*.

De manera que el método moderno que sustituye la *verdad* por la *certeza* no parece adecuado para conocer la realidad del yo. Como se puede apreciar, esa actitud es precisamente eso, una *actitud* humana, pero no es ningún *acto* cognoscitivo, porque a la luz de los actos de conocer les sobra tal actitud, ya que es extraña a ellos. Un acto ilumina, no duda o está más o menos cierto. Que sea una actitud subjetiva indica que es *voluntaria*, que somete a juego los objetos conocidos y sus derivados, a saber, las palabras o términos lingüísticos, poniendo ella misma las reglas del juego. Ahora bien, los actos de conocimiento no someten a juego los objetos por ellos presentados, sino que, al presentarlos, tales objetos pensados versan directamente sobre realidades.

Esa actitud *subjetivista*, propia también del *psicologismo* contemporáneo, queda, pues, al margen de la *teoría del conocimiento*[11]. En rigor, se

[11] Por eso no parece acertado que un tratado de gnoseología o teoría del conocimiento se centre en el estudio de la duda, la certeza, etc.

trata de un *voluntarismo*, pues se duda o se está cierto porque se quiere, y se deja de dudar o de estar cierto cuando se quiere. De modo que, aunque parezca paradójico, el *racionalismo* (también la Ilustración y el idealismo) ha sido en buena medida *voluntarista*. Al final, el criterio de certeza lleva a la autorreferencia (tengo que estar cierto de que estoy cierto), y por ello mismo a su autodisolución (¿cómo estoy cierto de que estoy cierto?, ¿todo hombre o el mismo hombre en situaciones distintas o ante asuntos divergentes mantiene el mismo nivel de certeza?, ¿qué añade la certeza a lo conocido en cuanto que conocido?, ¿cómo conozco la certeza?, ¿con certeza?).

Por otra parte, el intento de comprensión del yo caracterizó al *idealismo*. Como se recordará, Hegel –y con antelación a él, Fichte y Schelling– denunciaron que lo que se conoce del yo por medio de la actitud de la certeza es reductivo. De manera que intentaron buscar un método que permitiese llegar a un conocimiento no parcial sino *absoluto* del yo. Hegel arbitró –como se sabe– el método *histórico-dialectico*, es decir, propuso que el conocimiento absoluto del yo debe correr a cargo de sí mismo, y darse a través de la historia, llegando a consumarse en una etapa determinada de ella, en concreto, la que le tocó vivir al propio Hegel. Para llegar al conocimiento perfecto del yo, éste tendría que pasar históricamente por un proceso de autoconstitución, de autoconocimiento o autoaclaración, esto es, por una serie de periodos temporales que se consideran opuestos entre sí sin anularse.

Pero de acuerdo con el descubrimiento clásico de la dualidad real *acto-potencia*, en el planteamiento hegeliano el yo parece ser una realidad potencial que busca su entera actualización a través el tiempo histórico hasta llegar a su perfecta consumación. La tesis que implícitamente se defiende es, por tanto, que primero (temporalmente) es la potencia que el acto, y que de ella surge como resultado el acto: el yo absoluto. Para ello debe admitirse que la potencia es *infinita* y que el yo será el producto de toda su actividad. Potencialidad infinita indica que el yo no se puede quedar con ninguna determinación en un momento dado, sino que tiene que aspirar a serlo todo, y que no será un yo perfecto hasta que no sea absoluta y realmente todas las cosas. Se trata de la búsqueda de identidad entre sujeto y objeto.

Como se puede apreciar, huyendo del agnosticimo kantiano respecto del yo, Hegel parece que ha ido a parar a un *panlogismo* de tipo *panteísta*, pues es claro que para que el yo cumpla la exigencia de la plenitud real no podrá haber más que *uno*, pues en caso de pluralidad de *yoes*, a uno de ellos le sería constitutiva la carencia de los demás, y ya no

sería perfecto, consumado. De otro modo: buscando el completo conocimiento del yo, el idealismo ha caído en la despersonalización, en la que se exige que cada hombre abdique de su propio yo para otorgar al único yo impersonal y absoluto todo protagonismo; despersonalización que tan amarga se le hacía a Kierkegaard. En efecto, si sólo el yo absoluto es el verdadero, los demás *yoes* deben ser falsos. Hegel es afín al planteamiento griego de que es más sustante la familia que el yo, y la *polis* o Estado más que la familia. Pero añade a ese programa algo que ningún griego se atrevió a postular, a saber, que toda *yoidad* humana debe ser negada, suprimida, para afirmar la unicidad del yo absoluto. La pluralidad de sustancias en la mentalidad griega se ha trocado ahora en un monofisismo.

No obstante, como también se puede notar, el modelo idealista del yo no sólo es distinto del clásico, en el que el acto siempre era previo (temporal y realmente) a la potencia y condición de posibilidad del desarrollo o actualización de ella, sino que, además, parece en sí mismo contradictorio, pues ¿cómo va a surgir lo más (el yo absoluto, el acto perfecto) de lo menos (la potencia), si nadie da lo que no tiene? ¿Cómo va a ser el yo el resultado, si de lo menos no puede surgir lo más?

5. El «yo» en la filosofía contemporánea

Si bien los posthegelianos han solido ser antihegelianos, no lo han sido del mismo modo, ni en este ámbito temático ni en los demás. Efectivamente, de entre los pensadores que se encuadran en la filosofía contemporánea, unos critican el planteamiento de Hegel reivindicando al yo humano individual frente al yo absoluto, como Kierkegaard. Otros, absorbiendo enteramente el yo humano en alguna realidad omniabarcante e impersonal, como la *voluntad de poder*, tal como postula Nietzsche. Algunos, diluyéndolo en la colectividad, como Marx. Algunos, como Heidegger, han vuelto a defender la tesis agnóstica kantiana de que el yo, por ser previo y al margen del pensar, es incognoscible por la razón humana. Otros como Husserl han ido todavía más allá y han vuelto a Descartes declarando que el yo ni es ni puede ser un contenido de conciencia, sino el polo subjetivo ante el cual se presenta toda esencia mental. Para Freud, en cambio, el yo será la molesta y accidental conciencia que se contrapone a lo verdaderamente importante en el hombre: el inconsciente. Para los materialistas de di-

verso cuño, latitud y profesión, el yo se reducirá a cuerpo, cerebro, interconexiones neuronales, etc. Para el pragmatismo el yo se resuelve en sus acciones. Con todo, quienes reducen el yo o lo consideran un invento, se olvidan de que ya contamos inicialmente con algo que no podemos inventar, que es precisamente el cuerpo humano, y éste pertenece claramente al yo[12].

Los anteriores ejemplos han sido algunos de los planteamientos recientes, más bien de corte negativo, sobre la índole del yo. Otros, como los de Hildebrand, Stein, Jaspers, Marcel, Nedoncelle, Maritain, etc., han sido más positivos y esperanzados. No podemos detenernos aquí en todos ellos o en cada uno de ellos. Sin embargo, tanto entre los que niegan el yo humano como entre quienes lo aceptan, muchos autores mantienen cierta afinidad con el planteamiento hegeliano, y es que entienden al yo, o aquello que hace sus veces, como una *sustancia.* Atendamos, a título de ejemplo, y brevemente, a algunas propuestas representativas.

Para cualquier *materialismo* (el marxista, el nietzscheano, el consumista de nuestra sociedad capitalista, etc.) el yo es fundamentalmente la sustancia del cuerpo. Además, se concibe al yo como *necesitante.* Este planteamiento olvida que contamos nativamente con muchos regalos, dones (talentos), que no son necesidad alguna, sino precisamente eso, dones, entre ellos, el del propio cuerpo. No todo en el cuerpo son necesidades, pues el cuerpo humano –ya lo hemos visto– está diseñado más para aportar que para consumir. Para un pensador clásico antiguo o medieval el yo no podía ser enteramente necesitante, sobre todo, porque, además de su cuerpo, contaba con un *alma* subsistente, y ésta no sólo informa a su cuerpo, sino que dota de añadidos tanto a la corporeidad como a las facultades de la propia alma. Y es claro que dar no es necesitar, pues sólo da quien sobreabunda.

Por otra parte, para ciertos movimientos *sociológicos* o *psicológicos* del s. XX el yo parece más bien un invento social, un *tipo ideal* convencional. Cada hombre se encuadra dentro de un contexto, una clase, un tipo, desempeña un *rol,* y de esas fijaciones convencionales se origina un determinado yo, esto es, una determinada visión del yo. Con todo, el hecho mismo de que a uno no le guste muchas veces que le encasillen en un colectivo o en un tipo denota que su yo no se acaba de someter a

[12] En efecto, cuando uno dice «yo» muchas veces implica directamente a su cuerpo («yo duermo», «yo corro», «yo hablo», etc.). Otras veces, en cambio, a sus facultades espirituales («yo pienso», «yo quiero»).

los patrones que le asignan desde el exterior[13]. El yo parece algo más de lo que los demás piensan de uno, e incluso algo más de lo que uno concibe de sí. En cualquier caso, ese yo que ofrecen estas visiones sociologistas o psicologistas de la personalidad parece ser algo construido, adquirido, a través de un proceso de producción. De ser así, no es creado. Y si no lo es, esta tesis también abre al puerta al ateísmo.

Para los *existencialistas* la existencia humana no puede ser de ninguna manera un objeto de pensamiento, pues si se piensa el yo, éste pasa a ser objeto pensado y deja de ser el yo real, existente. En efecto, no es lo mismo ser que ser conocido. Al ser conocida una realidad, en cuanto conocida, se desrrealiza. Esta es la crítica certera del existencialimo al idealismo: no cabe identidad entre el yo pensado y el yo real. Si la existencia no se puede pensar con el conocimiento objetivo de la razón, entonces, o se cede a la perplejidad, como Heidegger (el *Dasein* no aparece ante la conciencia), o se arbitran otros métodos no racionales de acceso a ella, como el *sentimiento*, asunto que propusieron Edith Stein, el propio Heidegger (quien postuló en concreto el sentimiento de la angustia), etc., o se considera que se accede a ella a través de lo que Kierkegaard o Marcel llamaron *conocimiento subjetivo*. Pero tanto el sentimiento como el conocimiento subjetivo no están exentos de *subjetividad*. Además, el primero no accede directamente al yo, porque todo sentimiento es consecuencia, resultado de algún acto previo, pero no el acto previo al que se pretende acceder.

Si el conocer se embadurna de subjetividad, ¿hasta qué punto escapamos del modelo cartesiano que sustituía la verdad por la certeza subjetiva? Desde luego que el yo pensado no es el yo real. Para que el yo pensado fuese real, además de pensado, tendría que existir al margen del pensar. Pero si es externo al pensar, entonces, ¿cómo conocerlo? La filosofía mo-

---

[13] También por eso es muy conveniente no hacer caso de los motes. Es bueno que uno «pase» de esos apodos, del «qué dirán», porque no pocas veces esas habladurías son falsas, injustas, etc., y, desde luego, hacen más daño al que las dice que a aquél de quien se dicen. Traigamos a colación una anécdota: «Foción, famoso filósofo en su tiempo, fue tan pobre que apenas y con mucho trabajo alcanzaba con que poder entretener la vida. Por lo cual, siempre que de sus cosas trataban algunos, en presencia del tirano Dionisio, su gran enemigo, se burlaba de ellas y de él motejándolo de pobre, por parecerle que no le podía hacer mayor injuria. Cuando aquesto llegó a noticia del filósofo, no sólo no le pesó, que riéndose de él y su locura, respondió a quien se lo dijo: «Por cierto, Dionisio dice mucha verdad llamándome pobre, porque verdaderamente lo soy; empero mucho más lo es él y con más veras pudiera tener vergüenza de sí mismo y afrentarse. Porque, si a mí me faltan dineros, los amigos me sobran. Tengo lo más y fáltame lo menos; empero, él si dineros le sobran, los amigos le faltan, pues no se conoce alguno que lo sea suyo», MATEO ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, II, ed. cit., 139.

derna ha ofrecido este problema del que algunos existencialistas (y a su modo los filósofos del diálogo, los personalistas, etc.) intentan escapar abriendo campo a otros tipos de conocimiento (el aludido subjetivo, el de la fe sobrenatural, etc.). ¿Son suficientes esos caminos? Son intuiciones válidas, pero seguramente requieren mayor fundamentación teórica, es decir, en esos planteamientos queda por exponer cómo es el conocer que permite advertir el yo y qué nivel ocupa ese conocer entre el resto de los humanos.

Entonces, la pregunta clave parece ser si cabe un conocimiento del yo que no sea objetivo (*quidditativo* en lenguaje medieval; *de esencias* en terminología husserliana, *según ideas* en nuestro modo usual de decir, etc.). La respuesta es afirmativa, pero para su explicación conviene retomar la distinción real tomista entre el *acto de ser* y la *esencia* y profundizarla en antropología. Por una parte, –como se ha adelantado– es pertinente reparar en que *el yo es la esencia, no es el acto de ser*, la persona. Por otra, que tampoco se conoce objetivamente con la razón, porque el yo es más que la razón, es decir, es superior a ella. La razón no alcanza a conocer al yo (la razón es una potencia de la esencia, no lo más alto de ella; el yo no es algo de la razón).

Todo ello plantea una serie de cuestiones: ¿cómo conocer al yo sin objetivarlo?, ¿El conocimiento del yo es superior al conocer racional? Y si es así, dado que todo conocimiento de la razón es adquirido, ¿qué tipo de conocimiento será el que permita conocer al yo? Si el conocimiento que permite conocer al yo es distinto del que permite conocer qué persona se es ¿qué tipo de conocer son cada uno de ellos y en qué estriba su distinción? Todas estas preguntas surgen si apuramos a fondo el problema que nos ha transmitido la filosofía moderna y del que la propuesta existencialista no ha podido esclarecer sus implicaciones. Como este asunto conviene examinarlo más despacio, del *método cognoscitivo del yo* nos ocuparemos en el epígrafe que se abre a continuación, mientras que *el acceso al conocimiento personal* es mejor relegarlo para el siguiente.

6. El conocimiento directo del yo

El conocimiento del yo no puede ser adquirido, porque entonces el yo no sería real, sino una idea. Si es *innato*, tanto el yo como su conocimiento han sido creados en nosotros[14]. Por lo demás, si es nativo, su co-

[14] No sólo la razón (por varias vías) accede a Dios; también el yo, pues conocer el yo es notar su carácter creado.

nocimiento no puede ser indirecto, es decir, o alcanzado a través de una instancia distinta de sí que, con el tiempo, lo llegase a conocer, pues en ese caso el conocimiento del yo sería adquirido. De ello se desprende que el yo y su conocimiento son indisociables. O lo que es lo mismo, que el yo es cognoscitivo –aunque no sólo–.

El yo no se conoce a sí mismo, no es reflexivo, sino que conoce directamente lo inferior a él, lo que activa dejando en aquello su propia huella. En efecto, si uno se da cuenta que tanto nuestro cuerpo, como nuestras potencias (orgánicas e inorgánicas) son nuestras, es decir, se vinculan y dependen más o menos del yo, de alguna manera el yo debe activarlas. Ahora bien, si el yo es cognoscitivo, que active a las potencias interiores a él o que active al cuerpo significa que los conoce. Con todo, queda por responder cómo se conoce el yo. Si es innato, y no lo conocemos hasta cierta edad, tal vez la mejor respuesta sea que se conoce en la medida que se ejerce. Lo tenemos siempre, pero no siempre lo ejercemos, sino sólo a partir de cierta madurez biológica y psicológica. Tal vez por eso, los niños pequeños que con su yo no han activado o personalizado aún su inteligencia y su voluntad, es decir, que no han ejercitado su yo, no son conscientes de él. Quizá por ello también sea explicable psicológicamente que muchas veces tales chiquillos hablen en tercera persona.

Según las expresiones precedentes de «activar», «personalizar», se puede decir que el yo es lo más parecido a lo que los pensadores medievales llamaban *alma* cuando éstos hablaban de ella como *forma* del cuerpo. Ya se advirtió que el alma humana no es equivalente, al menos sin matices, a la *persona* humana. En efecto, el yo no es la persona que se es, sino inferior a ella, porque ésta es más acto que él. No es que el yo sea pasivo o potencial, sino que es acto inferior al *acto de ser* de la persona, pues el yo no es el acto de ser personal. Tampoco es que seamos dos actos de ser o dos personas, pues –insistamos una vez más– el yo no es la persona. Si no lo es, y no es ni el cuerpo ni la suma de las potencias humanas que constituyen la naturaleza humana, cabe preguntar si existe alguna realidad entre la *naturaleza* humana y el *acto de ser* personal. La respuesta es clásica y afirmativa: la *esencia*. El yo es la esencia humana, aunque no entera, sino lo más alto de ella. Por eso puede «esencializar» a la naturaleza humana, es decir, puede desarrollar el cuerpo y las facultades orgánicas en una u otra dirección y, sobre todo, puede desarrollar irrestrictamente las potencias inorgánicas (inteligencia y voluntad) con hábitos y virtudes, esto es, puede activarlas, que no es otra cosa que humanizarlas.

Si el yo es acto inferior al acto de ser personal, ¿estamos acaso constituidos por dos actos? Ya hemos dicho que no; al menos, no por dos *actos de ser*, independientes o del mismo nivel. Para esclarecer esto conviene tomar en todo su alcance la distinción real tomista: la *persona* humana es el *acto de ser*; su *yo* es su *esencia*[15]. La esencia o el yo es inidéntico con la persona. La esencia o yo depende del acto de ser, no a la inversa. Su carácter activo es derivado de la persona, e inferior al de ésta. El yo no es *la* persona sino *de* la persona. El yo es la raíz de todas las operaciones y acciones humanas, pero no la raíz sin más del ser humano. El ser humano está conformado por unos radicales personales superiores al yo. Esos radicales –que son plurales, inidénticos, y jerárquicos– conforman la persona humana.

El precedente planteamiento puede ser chocante para un lector habituado al estudio de la filosofía medieval. Y desde su perplejidad puede formular preguntas como las que siguen: si se admite que el hombre es únicamente un *compuesto sustancial de cuerpo y alma*, ¿acaso ello equivale a decir que es un compuesto entre el cuerpo y el yo?, ¿dónde queda la persona?, ¿se ha volatilizado en esa definición? Según ese esquema clásico hay que decir que en el alma (también en el cuerpo) no todo vale lo mismo ni todo está en el mismo plano. Dicho de otro modo: en el interior del alma cabe distinguir entre lo más *potencial* y lo más *activo*, asunto que, por lo demás, es netamente tomista[16]. Así, se puede decir que el *yo* pertenece a lo más *potencial* del alma. En cambio, la *persona* es lo más *activo* de ella. Según lo que precede, «en el alma humana lo mismo es lo íntimo y lo supremo»[17]. Pero eso no es el yo, sino la persona.

La intimidad humana no es de la esencia, sino personal, el acto de ser. Desde luego que vale la pena alcanzar la intimidad humana. De

---

[15] De aquí tal vez se pueda deducir para la teología cristiana que las Personas divinas carecen de un Yo, porque en ellas (en Dios) no cabe la distinción real *essentia-actus essendi*. Sin embargo, si una de ellas asume la *esencia* humana –un alma humana– (es el caso de Cristo), en ella hay que distinguir realmente entre su Persona y su yo. Su yo no es divino sino humano; sin embargo, está siendo *esencializado* por una Persona divina, la del Hijo.

[16] «El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra», *Cuestiones Disputadas De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también *S. Theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

[17] SAN BUENAVENTURA, *In Sententiarum*, l. II, dist. 8, t. II, 226, b.

momento, al describir el yo, sólo hemos dicho que éste no es esa intimidad. De manera que estamos todavía al inicio de lo que se proponía esta sección: alcanzar el acto de ser personal humano. A pesar de ello, algo hemos ganado con los precedentes planteamientos, a saber, que si bien la esencia humana no es el acto de ser personal, como la esencia es incomprensible sin el acto de ser, es buena guía para rastrear en cierto modo cómo es el acto de ser. No obstante, no debe perderse de vista que es el acto el que permite explicar a la potencia y no a la inversa. Es decir, es el acto de ser personal el que puede explicar el modo de estar constituida la esencia humana, el yo, y no al revés. Por eso es mejor partir de conocer cómo es la persona humana para pasar luego a describir la esencia de la persona humana. Sin embargo, en este trabajo, por exigencias pedagógicas (ir de lo menos a lo más), hemos procedido inversamente.

Lo conocido por la razón son ideas que *tenemos* o que *están* en esa facultad, pero que no *son* la razón. Siguiendo analógicamente ese modelo se puede decir que el yo *está* en el ser, pero no *es* el ser. El yo *está*, o *habita*, en el corazón humano, pero no *es* el corazón humano[18]. Por otra parte, que el yo permita conocer o activar lo inferior a él se descubrió de algún modo en la tradición medieval. Sólo que en vez de *yo* se hablaba de *sindéresis*[19]. Otros la denominan *conciencia*. Se entiende por sindéresis esa instancia humana innata que es cognoscitiva y que activa directamente a la inteligencia y a la voluntad, y a las demás potencias sensibles. Siguiendo ese planteamiento tradicional, Polo distingue una dualidad jerárquica en la sindéresis: el miembro inferior de esa dualidad es el *ver–yo*, que activa a la razón; y el superior, el *querer–yo*, que activa a la voluntad[20]; dualidad en que no nos detendremos. Que esta realidad esencial humana sea dual expresa que la intimidad humana de donde deriva deberá serlo. El que sea cognoscitiva es una indicación de que la intimidad humana debe ser conocer; si es volente, insinúa que la intimidad será amante.

---

[18] Tal vez en este sentido se pueda interpretar este pasaje cristiano: «el corazón es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo «me adentro»). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza», *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2563.

[19] Cfr. mi trabajo: «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2004) 321-333.

[20] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit.

7. La apertura cognoscitiva y concomitante a la persona

Dicho cómo se conoce el yo (al ejercerse), ahora conviene formular la siguiente cuestión de mayor envergadura aún: ¿cómo se conoce la persona, el corazón humano, la intimidad personal? La persona, obviamente, no puede ser adquirida sino innata. ¿Acaso es innato su conocimiento? Y si lo es, ¿por qué no nos conocemos como personas desde el seno materno? La respuesta puede ser similar a la del conocimiento del yo. Aunque el conocer que conoce a la persona humana es indisociable de ella desde que ésta existe, no siempre somos conscientes de ella, sino sólo cuando ese conocer se ejerce. Como se verá, como ese conocer con el que nos conocemos es inferior a la persona, es decir, es menos acto cognoscitivo que ella, más que hablar de él como de un conocer que *se ejerce*, tal vez quepa hablar de él como de un conocer que *es ejercido* (activado) por la propia persona. Esto es, el que este conocer ilumine a la persona dependerá de que la propia persona acepte conocerse.

Sólo las personas están abiertas a sí según intimidad. Lo conocido por las *operaciones* de la inteligencia es un «qué», un «objeto», no el «quién» que se es. Del mismo modo, los *actos* u *operaciones* de querer de la voluntad tampoco coinciden con la persona que ama. Las *facultades* (inteligencia y voluntad) son *de* la persona, no *la* persona. Tampoco el *yo* es la persona, sino lo más alto de su *esencia*. Estamos, pues, ante un problema doble: de *método* y de *tema*. Por una parte, no se sabe cual es el modo de acceso cognoscitivo para desvelar la persona humana (método). Por otra, se desconoce, por lo mismo, la índole del ser personal (tema). Revisemos primero los métodos usuales en las ciencias para ver si nos ofrecen alguna garantía para emplearlos en nuestro propósito.

El *método analítico* (propio de las ciencias positivas) no es procedente para desentrañar lo humano, ni lo que pertenece a la *esencia* ni lo que pertenece al *acto de ser*, a la *persona*. Lo primero, porque en la *esencia* humana es mejor ser *reunitivo*, ver la hilazón que guardan las diversas manifestaciones humanas entre sí (su jerarquía o dualización). Por eso se procedió *sistémicamente*, esto es, aunando las diversas facetas de lo humano a fin de explicar el engarce de todas las manifestaciones humanas; es decir, se sacó partido *del método sistémico* para dilucidar la *esencia* humana. Lo segundo, porque el *acto de ser* o intimidad humana no se puede trocear y analizar por piezas, y en consecuencia reunirlas luego, pues es un único acto de ser. Conviene sostener, por tanto, que ni el método analítico ni el sistémico son apropiados para abordar la *intimidad* humana. En efecto, ésta no se puede analizar por partes, puesto que ca-

rece de ellas. Tampoco hay que reunir diversos actos, puesto que no estamos ante pluralidad de ellos. La intimidad humana es de carácter *simplificante*. Se trata de un acto de ser: cada persona, uno distinto.

En consecuencia, ni *análisis* ni *síntesis*, sino *trasparencia*. Transparencia indica que con nada inferior ajeno a la persona se puede conocer ésta. También que no hay «reflexión» ninguna o «autointencionalidad» para conocerse, sencillamente porque no se necesita. No se necesita porque en el núcleo personal *método* cognoscitivo y *tema* conocido son solidarios. La persona cuenta con un método a su altura. Ese método cognoscitivo tiene un nombre clásico: *hábito de sabiduría*. Este hábito es innato, pero no es idéntico a la persona, sino menos activo que ella. Por eso, aunque el hábito alcanza al ser personal, no lo comprende enteramente. Si ese hábito pudiera conocer por completo a la persona humana, Dios estaría de más. Si Dios sobrara, uno tendería a concebirse como *fundamento* que no debe rendir cuentas a nadie. Ahora bien, si el hombre fuera fundamento, ¿por qué ese notable desconocimiento de sí mismo que en mayor o menor medida caracteriza a toda persona humana en la presente situación?

La intimidad personal no se alcanza mirando las manifestaciones corpóreas de las personas. No se conoce enterándose de sus pensamientos y deseos. Ni siquiera sabiendo sus hábitos y sus virtudes. Tampoco conociendo los diversos tipos humanos o el yo. A través del ver, del estar, de las posesiones, de la razón, de la voluntad, incluso perfeccionadas estas facultades con hábitos y virtudes, a través de los tipos, de su yo, no logramos vislumbrar la intimidad humana. Ésta sólo se conoce *íntimamente*. El hábito de sabiduría es íntimo al ser personal. Es una luz trasparente de menos intensidad que el acto de ser personal, pero que vive insistiendo como luz en el seno de la persona, que es más transparente aún que él. Nos conocemos como personas por un *conocer* inseparable de nuestro ser. No cabe persona humana sin hábito de sabiduría, pero la persona humana no es el hábito, sino más acto que él. El mínimo conocimiento de este hábito supera en importancia real no sólo al máximo conocimiento de cualquier conocer humano inferior (el de la razón excelentemente activada con hábitos, por ejemplo), sino también al de todos esos conocimientos inferiores tomados en su conjunto.

Aunque de este hábito innato trataremos más ajustadamente en el Capítulo 15, referido al conocer personal, de momento podemos indicar que alcanza a conocer al ser humano, y lo que de él sabe es que, siendo uno, ese acto de ser no es simple, sino simplificante. Se trata de un *co-acto* formado por *dualidades* radicales; éstas conforman una única

persona humana, distinta en cada caso; es decir, que la persona que somos está conformada por diversos radicales, distintos jerárquicamente entre sí, aunque inseparables. Esto es, que el acto de ser que somos no es un mero acto, sino un *co-acto*. Más aún, que no es un, por así decir, *bi-acto*, sino más bien un *tetra-acto*. ¿Cuáles son estos radicales? Son, como se ha adelantado, la *co-existencia*, la *libertad* personal y el *conocer* y el *amar* personales[21]. Otras notas personales descubiertas parece que se reducen a alguno de estos cuatro radicales personales[22]. De modo que nos centraremos en éstos. Esos cuatro rasgos no violan la simplicidad personal humana sencillamente porque ésta no existe. La *simplicidad* es exclusivamente divina. El hombre no es simple sino dual, tanto en su esencia como en su acto de ser. Pero como las dualidades son jerárquicas, el miembro superior de todas ellas ejerce una atracción simplificante respecto de todas las demás.

De ellos nos ocupamos en las páginas que siguen. Ahora se debe sugerir una ineludible advertencia. Como ninguno de esos trascendentales personales es aislado, sino que entre todos conforman el *co-acto de ser* personal, al estudiarlos hay que verlos compenetrados, es decir, que no se puede entender uno haciendo abstracción de los demás. Con otras palabras: están engarzados constitutivamente entre sí, y lo están formando dualidades. Estas dualidades son dos, una inferior formada por la *co-existencia* y la *libertad*[23], y otra superior formada por el *conocer* y el *amar*[24]. En cada una de ellas para explicar el radical inferior hay que aludir al superior. Así, no se entiende la co-existencia sin la libertad personal, y no se puede explicar el conocer sin atender al amar. A la par, la dualidad inferior es incomprensible sin la superior, pues sería absurda una apertura íntima que no fuese cognoscitiva y amante; una libertad sin conocimiento no es personal; una libertad desamorada, tampoco.

---

[21] Este descubrimiento trascendental es poliano. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La ed. cit.* La mejor exposición y prolongación de ese hallazgo se encuentra en PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001.

[22] Por ejemplo, ver la persona como la *intimidad* es aludir a ella no sólo como co–existencia sino implícitamente también como libertad, conocer y amar. Entenderla como *irreductible* o como *novedad* es una investigación que coimplica nativamente a la co-existencia y luego los demás radicales. Verla como *hijo* es concebirla por lo menos desde la co-existencia, aunque no sólo. Estudiarla como *respuesta* o *responsabilidad*, es penetrar en la libertad personal. Pensarla como *búsqueda* es fijar la atención en el conocer personal. Atenderla como *ofrecimiento*, como *aceptación* o como *don* es mirarla desde alguna de las dimensiones del amar personal, etc.

[23] Esos dos distinguen radicalmente al ser personal humano del ser que no es personal: el ser del universo, puesto que éste ni coexiste ni es libre.

[24] Esos dos nos asemejan en mayor medida al acto de ser divino.

De manera que, aunque los cuatro trascendentales personales se expongan por separado por exigencias del temario (cada uno de ellos se estudia en un capítulo distinto de esta última parte del libro), no hay que perder de vista que ni son, ni se pueden entender, por separado, sino que *co-son*, y se *co-alcanzan* por medio del hábito de sabiduría.

Alguien podría formular todavía las siguientes cuestiones: se declara que esos cuatro trascendentales conforman la persona *humana*, pero ¿podría existir una persona –no humana, ni tampoco superior a ella– que careciese de alguno de ellos, por ejemplo, que sólo fuese coexistente y libre? Respuesta negativa, pues tal libertad sin conocer sería sin norte, sin verdad o sentido personal. En rigor, no sería personal. A su vez, una co-existencia íntima con una apertura interior sin sentido tampoco sería personal. ¿Y si en vez de cuatro son tres; por ejemplo, si la co-existencia y la libertad son un único radical? Tampoco, porque es claro que se puede ser sin ser libre (el ser del universo lo ratifica). ¿Y si la libertad no se distingue realmente del conocer y del amar? Tampoco es congruente, porque es claro que si bien no cabe conocer y amar personales sin libertad personal, sin embargo, si cabe libertad personal que se aleje o retrotraiga del conocer y del amor personales. ¿Acaso se puede reducir el amar al conocer? Obviamente tampoco. Es difícil amar sin acabar de comprender, más aún, es heroico, pero es posible. De modo que si vemos la compenetración entre ellos, en el fondo, lo que descubrimos es que no puede existir una persona (ni humana, ni angélica, ni divina) que carezca de alguno de ellos. Y este hallazgo indica que esos radicales son *trascendentales*, esto es, que son característicos de toda *persona* por el hecho de serlo, y no sólo de las humanas.

En consecuencia: al menos son cuatro. ¿Por qué esos cuatro?, ¿por qué no más o menos? Cuatro, porque cada uno de ellos cumple a su manera las condiciones del ser personal. No menos, por la razón precedente y por lo dicho arriba, porque se exigen mutuamente. No más, porque de momento se han descubierto éstos. ¿Cabe la posibilidad de que sean más? La puerta está abierta a ulteriores hallazgos. Con todo, el hecho de que sean esos cuatro va apareciendo muy coherente en la medida en que se van comprendiendo y exponiendo. En cualquier caso, el *co-acto* de ser personal humano parece, al menos, intrínsecamente dual, no único, ni triádico. Más aún, doblemente dual. ¿Esta teoría se puede vincular a alguna corriente filosófica de la historia del pensamiento? Este descubrimiento es propio de Leonardo Polo, y carece de precedentes en la tradición filosófica. ¿Es un descubrimiento importante? Seguramente el más importante de todos los filosóficos alcanzados en antro-

pología hasta el momento. ¿Por qué? Porque permite desentrañar las realidades más importantes: las personas (creadas e increadas). De modo que vale la pena hacer el esfuerzo por comprenderlo.

Por otra parte, el que un trascendental sea superior a otro significa que es más *íntimo*, más *co–acto* que el inferior. Los cuatro –por así decir– tiran del carro personal, pero uno arrima más el hombro que otro, y ello no porque alguno ponga más empeño, sino porque puede más que otro. El carro no se movería (en rigor, no sería) si faltase la asistencia (la existencia) de uno de ellos. Así, por ejemplo, sin co-existencia (sin ser) es claro que no existiría ni libertad, ni conocer, ni amar. El superior añade fuerza, brío, (*actividad*) al inferior. Así, la libertad añade a la co-existencia el carácter abierto del ser íntimo hacia la trascendencia; esa apertura señala más actividad que la co-existencia; el conocer añade que esa apertura real sea cognoscitiva. El amor, que esa intimidad real, abierta y con sentido es amorosa.

Didácticamente conviene comenzar la exposición por el inferior, la *co-existencia*, porque es el más básico, no en el sentido de más importante –conviene insistir–, sino en el de menor carga ontológica y al que los demás añaden realidad, actividad. Pero hay que tener en cuenta que el sentido del inferior no se alcanza de modo suficiente sino desde el superior. Ahora bien, ni siquiera desde el más alto alcanzamos el sentido completo de ellos (se cedería al planteamiento reflexivo), precisamente porque todos ellos no son sólo duales entre sí, sino, sobre todo, respecto de su *tema*; tema que se busca y que no puede alcanzarse enteramente en la presente situación. Es decir, sólo desde su tema se puede dotar de sentido completo a de cada uno de ellos. A ese tema aludiremos en el último epígrafe de cada una de estas lecciones. Comencemos a describir el primero: la *co-existencia*.

8. La co-existencia personal y la ausencia de réplica personal en la intimidad humana

Coexistir no significa aquí convivir, estar junto a, o coincidir. Hay personas que están muy juntas, pero que ni se conocen ni se aceptan, y hay personas que viven separadas y que se entienden muy bien y se aman. El «co» del coexistir tampoco indica directamente una apertura en la intimidad hacia las demás personas. No se trata, por tanto, de entender a la persona como *relación* respecto de otras, planteamiento propio de la *filosofía del diálogo* o del *personalismo*, pues esa tesis no acaba de explicar a la persona, «porque al equiparar la persona a la *pura rela-*

ción se deja en suspenso el acto de ser humano»[25]. La persona humana es coexistente aunque sólo existiese una sola[26]. En suma, según el decir del poeta renacentista, el que «a solas su vida pasa, ni envidiado ni envidioso»[27], no por ello *es* menos coexistente que los demás. También por ello, Dios –aún considerado al margen de la creación– es coexistente, aunque –a distinción del hombre– en su co-existencia íntima no admita distinción de niveles de apertura.

Entonces, ¿qué significa *co-existencia*? «Coexistir es, por así decir, el ser ampliado por dentro: la intimidad, el ser como ámbito»[28]. La co-existencia es la *apertura íntima*; la *apertura como ser*. El ser del universo no se abre a sí; carece de intimidad. Por eso también carece de conocimiento propio y de propia aceptación. La co-existencia es una nota central exclusiva de las *personas*[29]. De aquí se deduce que es absolutamente imposible que la persona humana derive del universo físico[30]. Toda persona humana es coexistente, aunque alguna viva más sola que Robinson Crussoe (y aunque todo hombre muera solo[31], en la muerte se sigue siendo coexistente). Toda persona humana es abierta íntimamente, y ello no obsta, sino al contrario, garantiza que se abra a las demás realidades, tanto a las personas increadas[32],

---

[25] PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001, 182.

[26] Adán fue creado co-existente-con, no sólo respeto de Dios, sino atendiendo a su ser personal.

[27] FRAY LUIS DE LEÓN, *A la salida de la cárcel*, *Poesía*, Madrid, Cátedra, 1986, 190.

[28] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 167.

[29] Por tanto, la *co-existencia* no puede ser una nota distintiva ni de la *naturaleza* ni de la *esencia* humana. Con ejemplos: nada de lo corpóreo se refiere a sí. Ningún sentido, apetito, etc., es autoreferente. El objeto pensado no se abre a sí, sino que es intencional respecto de lo real. El acto de pensar tampoco es reflexivo, pues se agota presentando el objeto. Los hábitos adquiridos manifiestan actos, no a sí mismos. Los hábitos innatos iluminan otras realidades, no a sí propios.

[30] También se puede concluir que el *evolucionismo* radical es ciego respecto de la realidad de la persona humana.

[31] En este sentido, «por grande que sea el crimen que haya cometido, un hombre que muere está siempre, al menos durante ese instante, por encima de los que lo ven morir», DUMAS, A., *El ahorcado de la Piroche*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 46.

[32] Realidad superior a la apertura íntima de la persona humana es Dios. Pero la apertura de la persona humana a Dios no es hacia fuera, sino profundizando en la propia intimidad. Por eso, tal apertura no requiere de un hábito (ni innato ni adquirido), es decir, de una apertura menor a la propia persona humana, sino que es la persona la que se emplea enteramente, y se queda corta. Por ello, mientras que la metafísica, la ética, la física clásica, etc., *demuestran* a Dios mirando hacia fuera, la antropología *muestra* a Dios en la propia intimidad. También por ello el Dios que demuestran aquellas disciplinas es impersonal, mientras que el Dios que muestra la antropología es personal. Más aún, peculiarmente personal, pues es *mi* Dios, es decir, el Dios que coexiste *con*migo, mejor, *en* quien coexisto, que acepta enteramente mi libertad, que me conoce y ama. Cfr. mi trabajo «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 3 (2001), 73-102.

como a las creadas[33] y a los seres inferiores[34]. Ahora bien, como en la persona humana existen distinción de niveles, la apertura íntima será superior a la que mira hacia fuera.

Co-existencia designa el ser humano abierto por dentro. Si está abierto, de alguna manera (sin ser reflexivo) se refiere a sí. Esa referencia es un acompañamiento. Designa al *ser* personal como *acompañante*. Si no fuéramos *intimidad* no habría acompañamiento ninguno. Ese acompañamiento es interno. Cada quién se acompaña. Este acompañamiento íntimo es posible porque la persona humana no es idéntica sino dual, y un rasgo superior de esa dualidad acompaña y amplia al inferior. Nuestra intimidad es dual, no simple, y esa dualidad es jerárquica. Co-existir aquí no indica directamente, pues, la comunidad de las relaciones entre las personas, sino la apertura inidéntica de uno a su interior. *Inidéntica* denota que al abrirse la persona a su interior no encuentra en la propia intimidad la persona a quien abre su ser completo y que puede aceptar enteramente ese ser. Aquí radica el significado del «con» de la expresión «co-existencia-con». El ser personal humano también es acompañante, un *ser-con*, es decir, que está diseñado para acompañar a un *ser personal* distinto, o sea, que no está hecho para sí, ni tampoco para un ser impersonal o para una realidad que ni siquiera sea acto de ser.

Los miembros de la interna dualidad del ser personal humano son jerárquicos. Si uno es superior al otro, ello indica que la persona humana no es idéntica o simple. Y si no lo es, esto revela su carácter *creado*. Al notar nuestra intimidad percibimos que la persona humana no es dos personas[35].

---

[33] Según descubre la teología, de entre las personas creadas caben varios órdenes de apertura personal humana: a) a los ángeles y santos del Cielo; b) a las demás personas que existen en la tierra; c) a las personas que están en el Purgatorio; d) a los condenados en el infierno (demonios y hombres). Obviamente estos órdenes también son jerárquicos y, como siempre, la jerarquía depende de la densidad ontológica de la realidad a la que uno se abra. En efecto, los muy santos poseen mucha, los condenados muy poca. El mal también radica aquí en ausencia de bien debido, es decir, en abrirse a poca densidad ontológica cuando se puede estar abierto a mucha.

[34] Esas realidades inferiores a la propia intimidad a las que se abre la persona humana son, por orden, las siguientes: a) la propia apertura personal, es decir el *hábito de sabiduría*, b) el ser del universo, por medio del *hábito de los primeros principios* c) la propia esencia humana y de las demás personas, por medio de la *sindéresis*; e) la esencia del universo, por medio de los *hábitos adquiridos* de la razón.

[35] Ello comporta una ineludible exigencia para los radicales personales superiores, a saber, que la libertad personal no se puede ejercer enteramente respecto de sí (no es reflexiva) ni respecto de las aperturas inferiores; que el conocer personal tampoco puede ser reflexivo, no puede carecer de tema y su tema no puede ser inferior a él; que el amor personal tampoco puede ser reflexivo, no puede ejercerse enteramente respecto de lo inferior y no puede carecer de amado.

Como es abierta personalmente, y en su apertura personal no encuentra en su interior la persona que coexista con ella de tal manera que le revele su ser[36], ello indica que, si la persona no es absurda, es imposible que sólo exista ella como ser personal[37]. En suma, la persona humana no puede ser ni única o aislada, ni tampoco increada. Si no es increada, no es originaria –como por lo demás es obvio–, pues de serlo, sería eterna. Consecuentemente, si debe buscar su sentido personal, sólo lo podrá encontrar en una persona que sea originaria, esto es, eterna.

Al abrirse co-existencialmente a su intimidad, en ésta la persona no encuentra una réplica personal, es decir, no halla el «espejito mágico» personal que le indique qué persona se es y se será. De manera que la co-existencia manifiesta varios asuntos. Uno positivo, y es que somos y no podemos dejar de ser, porque coexistir indica sobreabundancia de ser. Otro, que a primera vista parece negativo, y es que no hallamos directa o innatamente en nuestro interior la persona con la que tenemos que coexistir personalmente de tal manera que, al coexistir con ella, ésta nos descifre enteramente quién somos. Una siguiente es que tal persona no nos puede faltar definitivamente, a menos que nuestra persona sea permanentemente absurda. Y aún otra: que si dicha persona no nos debe faltar irreversiblemente, la persona que cada uno somos se puede describir como *esperanza* respecto de aquélla.

Si uno no encuentra de momento en su interior la respuesta personal a la persona que se es, y esa carencia de réplica no puede ser definitiva, puede suceder que: a) la persona humana sea absurda, es decir, que esté creada defectuosamente; b) que deba buscar la réplica en otras personas humanas (o creadas); c) que deba buscarla en una persona que le dote de sentido completo (asunto que no le acaece al espíritu humano en el tiempo). Atendamos a estas posibilidades.

a) En primer lugar, si se acepta que es absurda, con esto se pone punto final a cualquier ulterior investigación y explicación del sentido personal. Se cierra el libro y se acabó. Pero si la persona carece de sentido, tampoco la vida humana y nada de lo humano lo debe tener, ya que esto depende de aquélla. Sin embargo, si ordinariamente descubrimos por doquier mucho sentido en la naturaleza y esencia humanas, en todo lo rectamente humano

---

[36] Si la persona humana cae en la pretensión de sí, esto es, de encontrarse enteramente a sí en su intimidad, a lo sumo encuentra la *esencia* humana, que por no ser una persona, no responde personalmente a la demanda. Pero al exigir la persona a su esencia una respuesta personal que ella no puede dar, estropea su esencia.

[37] Desde aquí se puede formular la siguiente tesis: «La persona humana muestra la existencia de una persona distinta».

(y también algunos sin sentidos en lo que no es recto), ¿cómo es posible que la persona sea absurda, es decir, que sea enteramente equívoca respecto de la naturaleza y esencia humanas? Con esto se ve que lo que parece absurda no es la persona humana, sino más bien la tesis que declara que la persona lo es.

b) En segundo lugar, si se admite que debemos buscar el propio sentido personal en el ser personal de las demás personas humanas (o angélicas) llegamos a la misma conclusión que si lo buscamos en nuestra intimidad, a saber, que no lo podemos encontrar de modo completo, sencillamente porque tampoco ellas alcanzan por sí el suyo propio. En efecto, todas las demás personas humanas (o angélicas) carecen de réplica personal en su intimidad, es decir, a todas ellas les sucede como a nosotros, a saber, que son inidénticas y, por tanto, carece de sentido que busquemos enteramente nuestra verdad personal en las personas creadas.

c) En tercer lugar, si se acepta que la persona humana no es absurda, y que esa carencia de sentido personal completo que la persona humana busca en su interior no puede ser definitiva, ello *muestra* que esta vida no es ni la única ni la más importante, o, si se quiere, que la persona no está diseñada para la presente situación, sino para otra. ¿De qué situación se trata en la otra vida? De coexistir con la persona que le revele a cada hombre su íntegro sentido. En rigor, se trata de que la persona humana *co-exista-con* su Creador.

Si lo que precede no responde a una deficiencia argumentativa, las distintas alternativas de la vida actual abren la puerta a sospechar que cabe la posibilidad de que existan tres tipos de vida futura: a) una en la que se pierda definitivamente el sentido personal porque se deje de buscarlo definitivamente en Dios; b) otra, en la que el sentido personal que se busca en Dios y se alcanza por él sea todavía parcial. c) Una tercera en la que el sentido personal que se busca en Dios y se alcanza en él sea completo. ¿De qué dependen? Obviamente del propio empeño personal en la búsqueda, o de la deserción en este empeño.

Si la intimidad personal humana no es *dos* personas, tampoco es de persona *única*, en el sentido de aislada. En rigor, somos para Dios. Si a alguien no le acaba de convencer esta tesis, se le puede invitar a que busque libremente el respecto de su ser personal que le pueda dotar de sentido completo. ¿Y si se conforma con un sentido personal a medias o incompleto? Entonces no se le deberá recomendar un libro como éste, pues éste –como se ha repetido– intenta exponer una *antropología para inconformes*... Pero se le puede advertir que con esa actitud lo pasará mal, porque el conformismo obtura el futuro y, en consecuencia, deja sin sentido a la libertad personal humana. En efecto, ¿en qué emplear enteramente la li-

bertad personal sin futuro? Y también, ¿para qué un futuro mostrenco que permita emplear sólo escasamente una libertad que es inagotable?

Por otra parte, nuestro *ser* personal no sólo no es aislado personalmente, sino que no puede carecer de *esencia*, es decir, no es co-existencia como *pura* co-existencia personal, sino que es compañero inseparable de nuestra *esencia*, y ello, tanto en la presente situación como en la ulterior. La persona no se aísla enteramente de su esencia ni queriéndolo. Siendo irreductible a ella, puede ser «otorgante» o «envileciente» respecto de ella. Si le otorga, acerca su esencia a sí; la *personaliza*. Si, por el contrario, la envilece, se aleja de su esencia; la *despersonaliza*. Sin embargo, en cualquier caso no coexiste con ella, porque ella no es ningún *ser*, ninguna *persona* y, menos aún, *la* persona.

La co-existencia personal denota apertura interior, y esa apertura implica *libertad*. La persona humana coexiste *libremente* consigo. También *intelectualmente*, e incluso *amorosamente*. Si su propia co-existencia no fuese libre, cognoscitiva y amante, no podría coexistir libre, cognoscitiva y amantemente respecto de las demás personas o respecto del universo físico. Coexistir de ese modo consigo indica que, sin alcanzar a conocer enteramente el ser que se es, acepta libremente el *acto de ser* que se es y que se *está llamado a ser*. Como las aperturas inferiores, aquellas que permiten los hábitos innatos, dependen de la apertura íntima, se comprende por qué coexistir con los demás y con el mundo indica que la persona humana conoce y acepta libremente tales realidades.

Por otra parte, el ser personal coexiste con actos de ser distintos y externos: unos son las demás *personas creadas*. Otro, el *acto ser del universo*. Dios no es externo a la persona humana. Esa tesis no preludia un panpsiquismo personalista, porque Dios no es la intimidad personal humana (tampoco lo más íntimo de ella), sino más íntimo a ella que ella a sí misma, como decía Agustín de Hipona. O también: Dios es el *tema* personal, co-existencial, al que se abre activamente la intimidad humana, vista ésta como *método*. El método es el *adverbio*; el tema, el *verbo*. Dicho en lenguaje aristotélico: Dios es el acto; la persona humana, el co-acto.

9. La co-existencia humana con el cosmos, consigo, con las demás personas creadas y con Dios

Por una parte, cada hombre coexiste con el *ser del universo*. «La persona trasciende el universo (...) Quiere decir que lo trasciende añadiendo al universo el «con»: añadiendo a la existencia la co-exis-

tencia»[38]. La persona acompaña el ser del universo. Se trata de una co-existencia peculiar, pues ésta carece de respuesta coexistente, es decir, la persona acompaña personalmente al mundo, pero éste no responde personalmente (puesto que no es persona) a la persona humana. No se trata del «pastorear» heideggeriano a los entes intramundanos, sino de que el ser de la persona humana es *ser-con* el *acto de ser* del universo, esto es, la persona humana no puede ser sin coexistir con el mundo, pero éste sí puede existir sin ninguna persona humana (de hecho así ha existido la mayor parte de su tiempo). La persona humana está, además, abierta, libre, cognoscitiva y amantemente al universo. El universo no está abierto de modo libre, ni cognoscitivo ni amante, ni a sí ni a nada, tampoco a la persona humana. Esta carencia de libertad indica que el ser del universo es un principio fundante, es decir, un *fundamento*. Por eso es verdad que «el hombre coexiste con el ser en sentido fundamental, aunque el ser fundamental no sea coexistir (y sin que el coexistir se agote con ello)»[39]. Si la persona humana se redujera a coexistir con el ser del universo sería absurda, porque éste es incapaz de responder personalmente, o sea, incapaz de co-existencia y de trato personal con el ser del hombre. Si el hombre redujera su co-existencia al ser del mundo, el hombre no podría reconocerse como hombre, como persona, porque el ser del universo no lo es.

Si la co-existencia de la persona *consigo* es distinta, por personal, a la co-existencia con el ser del universo, ello indica que existen al menos dos niveles de co-existencia. Y como la co-existencia humana es cognoscitiva, lo que precede nos delata que existen dos órdenes cognoscitivos de diverso nivel que permiten la co-existencia. Se trata de dos *hábitos innatos* distintos. La apertura cognoscitiva innata de la persona humana al ser del universo corre a cargo del *hábito de los primeros principios*[40]. La apertura cognoscitiva innata de la persona humana a sí la posibilita –como se ha dicho– *el hábito de sabiduría*. La primera es inferior a la segunda. La primera es una *luz iluminante*

---

[38] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 174.

[39] *Ibid.*, 167.

[40] Primeros principios significa realidades fundantes primeras. Se llama hábito de los primeros principios porque esa apertura habitual humana se abre a los primeros principios reales extramentales, o sea, el *fundamento* de lo que existe, que son el *acto de ser divino* (que no se ve como ser personal) y el *acto de ser del universo* (que no es personal). El hábito advierte estos primeros principios enlazados, es decir, en su mutua vigencia, consistente ésta en la entera dependencia del segundo (del acto de ser del universo) respecto del primero (del acto de ser divino).

(una luz como un foco), mientras que la segunda es una *luz trasparente*, intensa, estante en el núcleo personal[41]. La primera es *externa* a los temas que ilumina; la segunda, *interna*. A su vez, el *tema* del hábito inferior es inferior realmente al tema del hábito superior. En efecto, los primeros principios reales extramentales no son personales, mientras que la persona humana, sin ser un primer principio[42], es superior –por personal– a aquéllos.

No se requiere de un nuevo hábito o apertura personal nativa para alcanzar la co-existencia con las demás personas y tampoco otro para alcanzar a Dios, porque el *hábito de sabiduría* alcanza al ser personal propio y descubre que éste es, como se ha indicado, *co-existente-con*, es decir, abierto personalmente a las demás personas creadas e increadas. Es conveniente para la persona humana que exista otro ámbito de compañía: el de las personas entre sí. En efecto, «las personas coexisten entre sí: hay co-existencia personal. La irreductibilidad de la persona no es aislante: no es separación»[43]. La soledad no es humana porque no es personal[44]. Por lo demás, la *tristeza*, como plasma Chéjov en su cuento así titulado, es consecuencia de la soledad[45]; es el sentimiento negativo resultante de la falta de co-existencia.

No ser por parte del hombre perfecta imagen divina conlleva la posibilidad de que existan muchas imágenes personales humanas de Dios. Por eso la apertura personal que la persona humana dice a Dios es semejante a la que dicen las demás. Somos en eso semejantes, no radicalmente heterogéneos (tal semejanza es elevada con la *filiación divina*; caben, pues, muchos hijos distintos, aunque todos ellos son hijos). La persona es también, y ante todo, co-existencia con Dios, porque sólo Dios da el ser que uno es y sólo él sabe enteramente quién somos. Saber que en nuestra intimidad somos co-existencia tiene una ineludible ganancia respecto de conocer mejor el ser divino. En efecto, por una parte, desde la *co-existencia*[46]

---

[41] Es imposible que el hábito de sabiduría sea iluminante, porque carece de sentido arrojar luz sobre el conocer personal, ya que éste es más luz que la del propio hábito.

[42] A la persona humana no le hace falta ser ningún primer principio. Es más, sería contraproducente para ella, porque de serlo no sería elevable.

[43] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 169.

[44] «La soledad frustra la misma noción de persona», *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., 228.

[45] A. CHÉJOV, *La tristeza*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 261-264.

[46] A Dios se le muestra directamente desde la co-existencia, no desde el hábito de sabiduría. En efecto, éste hábito (*método* cognoscitivo) alcanza a la co-existencia personal humana (*tema* real conocido), pero la co-existencia remite (como *método*) al Dios co-existencial (como *tema* real conocido).

personal humana *mostramos*[47] la existencia de Dios, pues la persona humana sin esa réplica personal sería absurda. Pero, por otra parte, desde la co-existencia descubrimos que en Dios es absolutamente imposible que exista una única Persona, puesto que la noción de «persona única» es absurda.

* * *

En suma, este Tema nos permite descibir al hombre como «ser co-existencial-con». Pero como esa *co-existencia-con* remite, sobre todo, a Dios, éste no puede carecer de intimidad. A quién se abre co-existencialmente la Persona divina en su intimidad es una Persona divina distinta de la primera, aunque no menor a aquélla, porque eso supondría referirse a una persona creada, que, desde luego, es incapaz de aceptar enteramente la primera Persona divina. De modo que la co-existencia personal humana muestra que en Dios deben existir Personas distintas; más aún, *máximamente* distintas, pues mientras que todas las personas humanas son semejantes en cuanto que son creadas (las naturales; hijas, en cambio, sólo son las sobrenaturales[48]), en Dios no cabe esa similitud.

¿Serán las Personas divinas semejantes en cuanto increadas? Ciertamente. Pero no pueden ser todas hijas, porque sin Padre no existe Hijo. ¿Qué similitud existe entre Padre e Hijo? En cuanto *personas*, ninguna. Sólo que la Persona del Padre remite a la del Hijo y la de Hijo a la del Padre. Pero remitir en este caso no significa parecerse o ser semejante (como lo es el objeto pensado respecto de lo real). El Hijo como Hijo no se parece al Padre como Padre. Entre los hombres el hijo se parece al padre como hombre, es decir, según la *naturaleza* humana, pero no se

---

[47] Los cuatro radicales personales no *demuestran* (como la razón) la existencia de Dios, sino que la *muestran* palmariamente. Además, el Dios que éstos trascendentales muestran (frente al Dios que demuestra la razón) es *personal*. La distinción entre «demostrar» y «mostrar» estriba en que se demuestra lo que no está claro; en cambio, se muestra lo palmario, algo así como la distinción entre descubrir lo oculto y apuntar a lo manifiesto.

[48] La *filiación divina* no es natural para el hombre, sino *sobrenatural*, es decir, añadida a la condición personal humana. Toda persona humana es *criatura* de Dios, pero no toda es *hija* de Dios. Sólo lo son las que aceptan la filiación que Dios les otorga. La Iglesia Católica señala un medio para asegurar esa filiación: el sacramento del *Bautismo*. Ahora bien, admite diversos modos de bautismo: el de agua, el de sangre y el de deseo. Muchos son los bautizados con agua, menos los que entregan su vida en defensa de su verdad personal que buscan más o menos conscientemente. En cambio, deseo consciente de reconocerse como un/a hijo/a irrepetible ante Dios tienen muchas personas no cristianas. Dios no tiene las manos atadas, llama a todos, y su misericordia es portentosa.

parece como hijo, o sea, como *persona*, porque es una persona distinta, nueva, respecto del padre.

De manera que si Dios es *coexistente*, debe ser pluripersonal, es decir, de idéntica *naturaleza* pero conformado con *Personas* distintas. ¿Acaso no se puede predicar la noción de «persona» a Dios porque ello contraría la identidad divina, es decir, la unicidad de un único Dios? Se puede predicar, porque «persona» no significa separación subsistente aislada, sino *co-existencia-con*, y es perfectamente posible que una unicidad real esté conformada por varias *co-existencias-con*.

Capítulo 14

LA LIBERTAD PERSONAL

En este Tema se debe dar razón de que la *libertad* personal humana añade a la co-existencia el que ésta no sea necesaria, sino libre. La libertad humana no es *predicamental*, es decir, una propiedad de la voluntad o de la inteligencia, como se ha sostenido a lo largo de la entera historia de la filosofía, sino *trascendental*, es decir, un rasgo del *co-acto de ser* personal, como se ha descubierto recientemente. O sea, no es una realidad que el hombre *tiene*, sino que *es*.

Es un tópico teórico decir que la libertad humana es limitada. Pero lo que aquí se intentará explicar es que es irrestricta. Es también un lugar común práctico decir que uno es libre de hacer lo que quiere, y en virtud de ello se intenta justificar cualquier libertinaje. Pero lo que aquí se intentará mostrar es que cualquier empleo de la libertad en la que ella no se emplee enteramente es poca libertad. De manera que aquí se fomenta no sólo que uno sea más libre, sino que lo sea irrestrictamente, enteramente. Ahora bien, la completa carga de la libertad personal humana sólo se puede emplear respecto de quién la puede aceptar enteramente, y eso, sólo Dios.

1. La negación de la libertad

Si la *co-existencia-con* es un trascendental personal que constituye una ampliación del trascendental metafísico que es el *acto de ser*, ¿la libertad personal será también un trascendental personal que constituirá una ampliación de un trascendental metafísico?, ¿acaso ese trascendental metafísico será la *necesidad*? En la realidad física lo que se da es la

contingencia; en la metafísica, en cambio, la necesidad; en la antropológica, la libertad. El acto de ser real extramental es *necesario*; el acto de ser personal es *libre*. Pero la necesidad no la predica la metafísica de todos los actos de ser que estudia, sino sólo del acto de ser divino. ¿Acaso el acto de ser humano, por ser libre, será superior al acto de ser divino, que es necesario? El acto de ser humano libre es superior al acto de ser divino que descubre la metafísica, no al acto de ser divino que muestra la antropología, que también es libre. En suma, la libertad personal prolonga la temática de la metafísica.

Vamos a estudiar en esta Lección uno de los *radicales* personales: la *libertad*. La tesis a sostener es que la *libertad es personal* en el hombre, es decir, que *equivale a la persona*; o de otro modo, que una persona sin libertad no es tal. Como se empieza a percibir, no se trata del *ejercicio* de la libertad, pues un niño sin uso de razón, alguien en coma profundo, etc., son personas aunque no puedan ejercer manifestaciones humanas libres. Esperemos que con la exposición del Capítulo esa tesis se vuelva tan clara que se convierta en un *axioma*, en uno de los cuatro axiomas de la antropología que conforma a la persona humana (*co-existencia-con*, *libertad*, *conocer* y *amar*).

De modo semejante a como se procedió en el Capítulo precedente a revisar aquello que del «yo» formularon los filósofos más relevantes de la historia de la filosofía antes de distinguir el *yo* de la *persona* y pasar a exponer el acto de ser personal como el trascendental *co-existencia-con*, asimismo, antes de exponer que sea la libertad personal como trascendental propio de los actos de ser personales, hay que atender –en síntesis– a lo que han mantenido sobre la libertad los pensadores más representativos que nos han precedido. Es manifiesto que a lo largo de la historia del pensamiento ha habido aciertos al respecto, pero que no han faltado tampoco *fatalismos* antiguos y modernos que reducen, si no niegan, el papel de la libertad humana.

Seguramente Rousseau dijo más de lo que quiso decir al escribir que «renunciar a la libertad es renunciar a ser un hombre»[1]. Mucho más

[1] *Contrato social*, I, 4, 10. No se olvide, sin embargo, que para este autor el hombre era libre en el estado de naturaleza y al entrar en sociedad cambia la libertad natural por la civil. Ésta última depende –como es sabido– de la *voluntad general*, con lo cual cierta dosis de *voluntarismo* en su concepción de la libertad no le falta, porque la voluntad general no puede justificarse a sí misma. En efecto, no por el hecho de que la mayoría de la población, o incluso toda adopte una determinada medida (sea o no de modo forzoso), se garantiza que esa medida sea correcta. Por ejemplo, no porque la mayoría de la población acepte que el «amor libre» sea bueno, éste es *verdaderamente* bueno. Es más, como se vio en el Capítulo 5, no es concorde con la naturaleza y esencia humanas y, consecuentemente, es muy inconveniente que se acepte en el orden social.

probable es que Marcel sí supiese el alcance de su expresión: «nuestra libertad es nosotros mismos... el alma de nuestra alma»[2]. A lo largo de estas páginas intentaremos mostrar que *persona* y *libertad* se corresponden de tal manera que en cierto modo son intercambiables. No cabe duda de que la libertad es uno de los grandes temas humanos; muy tenido en cuenta, por lo demás, por todos los grandes humanistas[3]. Con todo, la libertad no siempre ha sido ensalzada, sino a veces despreciada e incluso negada. Si es un tema tan humano, no es de extrañar que las filosofías que conllevan una neta despersonalización sean las mismas que niegan teórica y prácticamente la libertad. Demos un breve repaso a algunas de ellas.

En la *antigüedad clásica grecorromana*, para los *estoicos* (s. IV a. C – s. IV d. C) el *destino* (*fatum*) de cada hombre está fijado de antemano. Éste, en no pocos casos, es ciego e inescrutable. Ante él el hombre no puede menos que resignarse. En este contexto la iniciativa humana pierde vibración, y el ideal de vida pasa a consistir en no inmutarse ante los sucesos de la vida, en no alegrarse ante lo bueno y en no entristecerse ante la adversidad. Es notorio que la *libertad* humana con esta actitud pierde sentido.

Por su parte, pensadores árabes *medievales* tales como Avicena (s. XI), Averrores (s. XII), etc., también tuvieron una interpretación muy sesgada de la libertad humana, porque aceptaron una concepción del hombre como si de un espejo se tratase en el que lo más que puede hacer es dejar reflejar en él un poder activo (angélico o divino) que es externo al hombre. Pero si uno no es actor, sino que está a expensas de ser iluminado por una especie de luz solar que viene de fuera, no acaba de ser responsable de sí. Un agravante práctico añadido a esta filosofía es que en no pocas ocasiones muchos países árabes han despojado de libertades cívicas a las mujeres, extranjeros, niños, etc., además de haber puesto en entredicho la libertad de personas del propio país que no aceptan las mismas ideas, así como la de aquellas personas de otros países «infieles» contra los que se ha ensalzado lamentablemente la «guerra santa», a los que no se les ha permitido la libertad religiosa, etc.

---

[2] *Du refús à l'invocatión*, París, Gallimard, 14ª ed., 1940, 78. Y en otro lugar: «ser, valor y libertad sólo pueden salvarse en conjunto», «Apersus sur la liberté», en *La Nef*, junio 1946, 73. Sobre la antropología de este pensador francés, cfr. URABAYEN, J., *La antropología de Gabriel Marcel*, Pamplona, Eunsa, 2001.

[3] Así lo aprecia, por ejemplo, uno de los literatos castellanos clásicos: «gozaba la florida libertad, loada de sabios, deseada de muchos, cantada y discantada de poetas; para cuya estimación todo el oro y riquezas de la tierra es poco precio», MATEO ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 287.

Saltando a la *filosofía moderna* (ss. XVII-XIX), la libertad ha sido negada dentro del *racionalismo*, por parte de alguno de sus representantes. Cabe señalar que para Spinoza (s. XVII) la libertad es darse cuenta de la necesidad[4]. Sólo existe una realidad a la que él llama «Dios o Naturaleza o Sustancia». Todo lo que el hombre puede hacer está ya predeterminado por aquella sustancia. La libertad para este autor es una ilusión, debida a no darse cuenta de que todo lo que hay obra según la necesidad. Hegel (s. XIX), prototipo del *idealismo* y puente entre la filosofía moderna y contemporánea, sigue en eso a Spinoza. Todo es necesario –según él– porque las leyes que rigen lo real y lo racional, leyes que pasan por momentos antagónicos (*dialécticos*) se cumplen inexorablemente. Ser libre es darse cuenta de que tales leyes son necesarias[5]. También Marx, ya en la *filosofía contemporánea* (s. XIX), y en deuda con el legado hegeliano, y de la misma manera el *marxismo ortodoxo*, niegan la libertad humana, porque la *dialéctica*, ahora en clave meramente material, económica, es necesaria[6]. En clave política, los países llamados *comunistas*, y los que lastimosamente han caído bajo su influencia por vicisitudes históricas[7], han dado un lamentable ejemplo a la humanidad de qué relevancia práctica tiene el intento de liquidar socialmente la libertad.

También en los *voluntaristas* de la *filosofía contemporánea* (s. XIX) la libertad está mermada. Por ejemplo, el parecer de Schopenhauer respecto de ella es reductivo si no negador de la misma. Sostiene que todo hombre depende de una voluntad cósmica, única y ciega, de la que no

---

[4] «Los hombres se engañan al creerse libres; y el motivo de esa opinión es que tienen conciencia de sus acciones, pero ignoran las causas por las que son determinados; por consiguiente, lo que constituye su idea de libertad es que no conocen causa alguna de sus acciones», *Ética*, II, Madrid, Editora Nacional, 1975. prop. 35, escolio.

[5] En Hegel la libre voluntad es «la voluntad como inteligencia libre» *Werke*, Ed. Hermann Glockner, 26 vol., Stuttgart, 1928, vol. X, 379.

[6] «En la producción de su vida los hombres contraen determinadas *relaciones necesarias e independientes de su voluntad*, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales... No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser *social* es lo que determina su conciencia», *Prefacio a la crítica de la economía política*, en Obras escogidas, I, 348.

[7] Antes y durante la guerra civil española esa era la situación de España, según multiplicidad de testimonios como el que sigue. – Abuela: «Cuando vino un miliciano a registrar la casa, yo le enseñé todos mis santos, tranquilamente. "¿Pero usted cree en esas paparruchas de Dios?", me dijo. "Claro que sí; ¿usted no, le contesté". "No, ni permito que lo crea nadie". "Entonces yo soy más republicana que usted, porque a mí me tiene sin cuidado lo que los demás piensen; creo en la libertad de ideas". Entonces se rascó la cabeza y me dio la razón», LAFORET, C., *Nada*, Barcelona, Ed. Destino, 1995, 50.

podemos saber nada porque es arbitraria y al margen del conocimiento (ni *teísmo* ni *ateísmo*). Nietzsche tampoco admite la libertad personal humana, porque acepta el destino, el *eterno retorno*. Ser libre para él es aceptar que todo lo que sucede es necesario, con la necesidad del *eterno retorno*[8]. La voluntad de poder nietzscheana no es ninguna *libertad para*, es decir, no se entiende como una intención de otro (como pensaban los filósofos medievales del s. XIII), sino –como él declara– una voluntad de poder y nada más[9]. El resultado de esta tesis será el *ateísmo*. En efecto, para él Dios no puede existir, en rigor, porque la voluntad de poder no lo puede producir.

El *positivismo* (s. XIX) tampoco está falto de ser *determinista*. Determinismo, más o menos declarado, se pululó asimismo en el *mecanicismo* moderno (s. XVII), en el *psicoanálisis* (ss. XIX-XX), en el *estructuralismo* (s. XX), etc. Ésta, la de *negación* o *pérdida del sentido* de la libertad, es una actitud ante ella, pero no es la única, ni tal vez la más usual. Otra es la *ignorancia* radical frente a ella. Otra aún, el vincularla preponderantemente a la *inteligencia*. Y la más al uso, el reducir su papel a las decisiones o elecciones prácticas de la *voluntad*. Atendamos de modo sintético a cada una.

2. El agnosticismo en torno a la libertad

Algún pensador ha admitido que aunque la libertad humana exista no se puede conocer teóricamente como tal. Estamos, por ejemplo, ante el *agnosticismo*. Un buen representante de esta opinión es Kant[10]

---

[8] «Tú eres el que predica el eterno retorno: éste es ahora tu destino. Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas se repiten eternamente y que nosotros ya hemos existido una infinidad de veces y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un año muy grande del devenir..., este año debe invertirse sin cesar, como si fuera un reloj de arena, de manera que todos estos años son iguales unos a otros, tanto en lo grande como en lo pequeño», *Así habló Zaratustra*, Trad. de Ovejero, E., y Maury, Madrid-Buenos Aires, 1965, 368.

[9] «*Este mundo es voluntad de poder ¡y nada más que eso!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder ¡y nada más que eso!», Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, 38 [12], junio-julio 1885; *Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, ed. española de Diego Sánchez Meca, Madrid 2002, 169-170.

[10] Para Kant no se puede demostrar la existencia de la libertad. Sin embargo ésta se entiende como la condición de posibilidad del *imperativo categórico*. Pertenece a la cosa en sí. Se tiene fe en la libertad por medio de la conciencia moral. La razón práctica o la voluntad de un ser racional «ha de considerarse a sí misma libre, o sea, la voluntad de un ser así no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de la libertad», *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Crítica, vol. IV, 448.

(s. XVIII), cuya salida va a ser tomar la libertad como un *postulado*, una hipótesis de trabajo, de la *razón práctica* en concreto, para poder dar explicación del actuar del hombre. Otros autores no niegan que podamos conocer la libertad; de hecho nos sabemos libres, dicen, pero para ellos –es el caso de Sartre (s. XX)–, la libertad es un *absurdo*[11], un sin sentido. Niega por tanto el sentido de la libertad. Estamos condenados a ser libres –añadirá–, a realizar acciones que van fraguando nuestra *esencia*, porque de entrada *existimos* pero no tenemos *esencia* alguna. La libertad es, pues, un peso, una condena. Pensar en ella produce *angustia*. Y al final, la *nada*, porque nuestra vida termina con la *muerte*. Nuestra existencia, por tanto, es –para ese pensador, que sigue en eso a Heidegger–, absurda, angustiosa.

Desde la *teología* el mayor ataque moderno a la libertad proviene de Lutero (s. XVI), porque, según él, la libertad humana es enteramente corrupta y sólo se dirige al mal[12]. Desde la teología contemporánea el descrédito de la libertad lo protagoniza la llamada *Teología de la Liberación* (s. XX), porque no entiende la libertad en sentido positivo, como libertad *para*, sino en sentido negativo, como libertad *de*[13]. La pérdida de sentido en la concepción de la libertad humana en estos movimientos teológicos que pretenden ser «liberadores» es llamativa por paradójica.

También el *libertinaje* que se ha aventado en nuestros días por influyentes medios de comunicación social es paradójico en orden a la libertad. En efecto, se ansía y persigue desenfrenadamente la liberación de «tabús sociales», «mitos religiosos», «prejucios trasnochados», «oscurantismos medievales», etc., y muchas veces se acaba desgraciadamente *esclavo* de las pasiones, de ordinario de las más bajas, las sexuales (de sus vicios, de embarazos no deseados, de abortos, de enfermedades infecciosas adquiridas, etc.), o de las más insidiosas e ingobernables (la vanidad, que no es defecto exclusivo de mujeres[14], la soberbia, etc.). Ahora bien, es claro que la esclavitud es contraria a la libertad. De modo que la

---

[11] También SARTRE admite (como MARCEL) que «la persona no es más que su libertad» *Les temps modernes*, 1945, 17, pero añade que ésta es absurda: «la libertad consiste en la elección del propio ser. Y tal elección resulta absurda», citado por REALE, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III, 491. Cfr. asimismo de SARTRE *L'etre et le neant*, 558-559.

[12] Cfr. MATEO SECO, F. L., *M. Lutero: La libertad esclava*, Madrid, Magisterio Español, 1978.

[13] Cfr. POLO, L., «La Teología de la Liberación y el futuro de América Latina», en *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 57-102.

[14] Cfr. MORETO, A., *El lindo don Diego*, Barcelona, Planeta, 1987.

persona obcecada y dominada por las pasiones pierde el señorío sobre sus potencias y no acaba de entender el sentido de su libertad, pues es claro que la libertad personal no se agota en dejar rienda suelta a los impulsos, aunque éstos converjan sobre realidades sensibles buenas en sí mismas. Además, al dejarse arrastrar por lo inferior a la libertad, ésta se siente desfallecida y desorientada, porque el *para* de la libertad personal sólo debe estar en destinarse a lo superior a ella. Con esa actitud se va perdiendo el sentido de la libertad en esta vida, pero también el sentido del fin personal humano.

3. Los intelectualistas

Para algunos autores de la Grecia clásica, como Sócrates (s. IV a. C.) o Platón (s. III a. C.), ser libre depende fundamentalmente del *intelecto*[15]. El adagio «el mal se comete por ignorancia» describe –según los historiadores de la filosofía– al *intelectualismo* socrático. Según esto, las malas acciones se cometerían por no tener sabidos todos los datos del problema, por no saber los inconvenientes de las acciones morales, etc. Todas las virtudes serían, según esta concepción, en el fondo una sola, la *sabiduría práctica*, a la que los griegos llaman *prudencia*. Actuar moralmente vendría a ser equivalente a actuar según la razón.

La crítica a esta posición por parte de Aristóteles (s. III a. C.) no se hizo esperar, pues para él, la formación intelectual, los *hábitos* de la *inteligencia* son esenciales para ser cada vez más libres, más felices, pero en ello también interviene la *voluntad*, el deseo, porque uno puede hacer el mal a sabiendas de que lo es[16]. Uno es libre en la medida en que conoce, pero la voluntad puede o no seguir lo conocido. La libertad, por tanto, comienza con la apertura intelectual, pero se manifiesta también en los actos y virtudes de la voluntad. La Edad Media se hizo cargo de no echar en saco roto la denuncia aristotélica. En efecto, pese a la gran relevancia que la *prudencia* tiene entre los medievales –*genitrix virtutum*, madre de las virtudes, la llaman– no olvidarán que para obrar moralmente es indispensable la *rectitud de la voluntad*[17].

---

[15] «La virtud es sabiduría (*fronesis*) en todo o en parte», *Menón*, 73 d - 74 b. Cfr. asimismo: 77 b - 79 a; *Eutidemo*, 278 e - 282 e.

[16] Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. VII, c. 2, (BK 1145 b 23-28).

[17] En esa época se entiende por *rectitud de la voluntad* el que esta facultad quiera aquello que la inteligencia descubre como verdaderamente bueno y adecuado a la naturaleza racional humana.

La Edad Moderna, en cambio, se polariza encomiando el papel preponderante de la inteligencia o de la voluntad en torno a la libertad, según movimientos. Entre los *racionalistas* cuenta esta época con algún autor que vincula mucho la libertad a la razón. Se trata de Leibniz (s. XVIII), quien hace depender la libertad del principio por él llamado de *razón suficiente*, que en el fondo viene a decir en este punto que «hay siempre una razón prevalente que impulsa a la voluntad a su elección, y para que se mantenga esa libertad de la voluntad es suficiente con que esa razón incline sin necesitar»[18].

También inclinan el peso de la balanza hacia el entendimiento, por ejemplo, algunos de los comentadores tomistas recientes tales como en Cenachi[19], Derisi[20], Lottin[21], Bourke[22], Guido Mattiussi[23], Lusseau[24], Rousselot[25], etc.

4. Los voluntaristas

Diversos sistemas filosóficos a lo largo de la historia han cifrado la libertad exclusivamente en la *voluntad*. En la antigüedad fue el caso de los *epicúreos* (ss. III a. C. ss.); en la Edad Media, de Escoto[26] (s. XIII), Ockham[27] (s. XIV) y los *nominalistas*. En la Edad Moderna, de algunos

---

[18] *Teodicea*, 45, 148, Ed. Gerhardt de Die philosophischen Schuften von G. W. Leibniz, 1875-1890, vol. 6, 127. Para LEIBNIZ «libre y voluntario significan la misma cosa», pero añade que «lo libre es lo espontaneo con razón», cfr. *Animadversiones sobre los Principios de Filosofia de Descartes*, en Artículo 39, *Ibidem*, 4, 362, D, 54.

[19] CENACCHI, G., «Il primato dell'intelletto in Tommaso d'Aquino», en *Teoria e prassi*, I (1979), 169-176.

[20] DERISI, O.N., «Actualidad del intelectualismo tomista frente al inmanentismo irracionalista contemporaneo», *Atti del Congresso Internazionale*, Roma-Napoles, (1975), 105-116; «Primacía de la inteligencia y de la contemplación sobre la voluntad y la práctica», *Ortodoxia*, 1 (1942), 1-13.

[21] LOTTIN, O., «Intellectualisme in morale thomistica», *Xenia Tomistica*, I (1925), 411-427.

[22] BOURKE, V., *The new Center and the intellectualism of St, Thomas*, en *One hundred years of Tomism*, Houston, ed. Brezik, 1981.

[23] GUIDO MATTIUSSI, P., «De intellectus nobilitate, ad mentem S. Thomae», *Xenia Thomistica*, I (1925), 267-283.

[24] LUSSEAU, H., *L'intellectualisme d'un saint: Thomas d'Aquin*, Facultés Catholiques del'Ouest, 1953.

[25] ROUSSELOT, P., *L'intellectualisme de Saint Thomas*, París, Beauchesme, 1924.

[26] «La libertad reside formalmente en la sola voluntad, no en otra potencia distinta», *Opera Omnia*, vol. III, Disputatio tertia, De intellectu et voluntate, Sectio XV.

[27] «La voluntad puede libremente querer algo y no quererlo en tanto que algo es obrado por el volente,... sin inmutación ninguna externa», *Opera Philosophica*, vol. IV, *In libros Physicorum Aristotelis*, lib. II, cap. 8, 319.

racionalistas tales como Descartes[28] y Malebranche[29] (s. XVII); de bastantes *empiristas*, como Hume[30] (s. XVIII); de algunos *escolásticos renacentistas* como Suárez[31] (s. XVII), etc. Para estos autores la voluntad es libre por sí misma, a diferencia de las otras potencias. Tampoco muchos pensadores tomistas del s. XX quedan al margen de defender una hegemonía de la voluntad sobre la inteligencia, y de ceñir la libertad a la voluntad. Así es el parecer de Belmans[32], Cardona[33], Fabro[34], Giannatiempo[35], Daudin[36], etc.

Al parecer, ésta es la tesis más de moda en nuestros días, tanto a nivel teórico[37], como especialmente en lo que se vive en la calle. A veces incluso se coloca la libertad por debajo de la voluntad, y se la circunscribe a las *apetencias sensibles*. En efecto, por ser libre parece entenderse hoy «hacer lo que apetece», eso sí –se suele añadir–, «siempre que no se perjudique a los demás» (o al menos, que éstos no se den cuenta, no se quejen, o que los quejidos no se oigan; ¡menos mal!, ¡algo es algo!...).

---

[28] Para Descartes es un hecho de experiencia que somos libres, pero entiende esa libertad como dominio incluso sobre el pensamiento: «quienquiera que resultase habernos creado, y aun cuando se probase que fuera todopoderoso y engañador, seguiríamos experimentando la libertad con la que podemos abstraernos de aceptar como verdaderas e indisputables aquellas cosas de las que no tenemos conocimiento cierto, e impedir así ser engañados», *Principios de Filosofía*, Ed. Adam-Tannery, en *Oeuvres de Descartes*, París, vol. VIII, 1897-1913, 6.

[29] Siguiendo a Descartes, Malebranche admite que la voluntad es potencia activa siendo el entendimiento potencia pasiva. Vincula por ello la libertad a la primera: «Por la palabra voluntad entiendo designar aquí la impresión o el movimiento natural que nos lleva hacia el bien indeterminado, el bien en general. Y por la palabra libertad no entiendo otra cosa que el poder que el espíritu posee de volver esa impresión hacia los objetos que nos agradan, lo cual tiene por efecto que nuestras inclinaciones naturales terminen en algún objeto particular», *De la recherche de la vérité*, 1, 1, 2.

[30] «Existen siempre los mismos argumentos contra la libertad que contra la libre voluntad», *Tratado sobre la naturaleza humana*, 2, 3, 1, Ed. L. A. Selby-Brigge, Oxford, 1951, 407.

[31] «El uso de la libertad consiste próxima y formalmente en el acto libre de la misma voluntad.... La misma voluntad es libre de por sí», *Opera Omnia*, vol. 11, 10, 6. «la voluntad se determina porque quiere», vol. 11, 39, 10.

[32] BELMANS, T. G., «Le volontarisme de S. Thomas d'Aquin», en *Revue Thomiste*, 85 (1985), 181-193.

[33] CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 1969.

[34] FABRO, C., «Orizontalità e verticalità della libertà», *Angelicum*, 48 (1971), 302-354.

[35] GIANNATIEMPO, A., «Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso», *Divus Thomas*, 74 (1971), 131-154.

[36] DAUDIN, H., *La liberté de la volonté. Signification des doctrines clasiques*, París, P.U.F., 1950.

[37] Por ejemplo: «sabemos que la libertad es característica de la voluntad», LLANO, C., *Las formas actuales de la libertad*, México, Trillas, 43.

Como se ve, se trata de no tener que apoyar lo que uno hace con demasiadas razones, porque parece que, si se admiten éstas, complican molestamente la vida. Pues bien, cabe responder a esta moda que, aparte de que si uno quiere siempre lo que le apetece (único criterio) en muchas ocasiones se perjudica a sí mismo (noción de *vicio*) y, por tanto, también a los demás (porque al perjudicarse a sí, ya no aporta, ya no puede ayudar con la misma intensidad a otros), aparte de eso, querer, apetecer, desear, al margen o contra la razón es absurdo, porque desde ese momento no se sabe si lo que se quiere es *verdaderamente* bueno o un bien aparente. De ese modo se puede adherir a un bien minúsculo comparado con aquél otro mucho mejor al que uno está llamado a alcanzar, y del que podría disfrutar muchísimo más.

Confundir la libertad con la voluntad lleva al *voluntarismo*, que también tiene su vertiente *social* tan de moda e innegable como el voluntarismo *individual*. En efecto, el intento de poner al *consenso* (*consentir* es de la voluntad) por encima de la razón en muchas cuestiones que deberían someterse al estudio pacífico, también está al orden del día, y tiene repercusiones antropológicas innegables. Defensores teóricos de ello a nivel social la historia los ha tenido, por ejemplo, Hume y Rousseau en el s. XVIII, Popper en el s. XX, etc., e incluso han abundado en las corrientes de pensamiento al uso del s. XX como en el *pragmatismo* (Putnam), o en la *postmodernidad* (Rorty, Vattimo, etc.). De ese modo, se aceptan las presuntas normas de actuación ética, no porque se conozca su verdad intrínseca, sino por votación de la mayoría. Injustificable, no obstante, el voluntarismo *individual* e injustificable el *social*. ¿Cómo evitar, pues, de raíz el voluntarismo? Distinguiendo entre voluntad y libertad, porque de entrada la voluntad no es libre[38]. Expliquémoslo un poco a continuación.

Lo primario es que el hombre está tendiendo naturalmente al bien, a la felicidad, y eso no es libre, sino *necesario* (asunto propio de la *voluntas ut natura*, como decían los medievales). Uno no puede dejar de querer ser feliz. En otro momento, entra el tender en conexión con la inteligencia, que es la que facilita la primera apertura libre de la voluntad (*voluntas ut ratio*, siguiendo la denominación del medioevo), pues

[38] A ello responde la distinción clásica entre *voluntad ut natura* y *voluntas ut ratio*. La primera es la tendencia natural, que no es libre. La segunda es la voluntad apoyada con motivos de la *razón* y respaldada en su querer por la respuesta otorgada por parte de la *persona* humana que quiere. Sólo ésta, no la natural, es libre. Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985; «Libertad moral y unidad del hombre», *Anuario Filosófico*, XIII (1980), 171-181.

sólo así esta potencia puede querer éste o el otro *fin* felicitario, éstos o los otros *medios* conducentes o no a tal fin, si bien, fin *último*: sólo uno. El deseo natural de felicidad no es, pues, libre. La voluntad no puede ser libre sin conexión, primero con la *inteligencia*, y después, con la *persona*. En la primera unión, la razón apoya con motivos la tendencia. En la segunda, es la persona quien refuerza la tendencia de la voluntad en ella misma fortaleciéndola según las *virtudes*.

5. Raíz y expresión de la libertad

Autores medievales como San Agustín y San Gregorio (s. IV), o San Juan Damasceno (s. VII) notaron que la libertad no tiene que ver exclusivamente con la *voluntad*, pues la vincularon también a la *inteligencia*[39]. Y así es: en la medida que se sabe más, más libre se es. Alejandro de Hales[40] y San Buenaventura[41] (s. XIII) notaron asimismo que la libertad es propia de ambas potencias, aunque según ellos reside más en la voluntad.

Tomás de Aquino (s. XIII) también señaló que la *raíz* de la libertad está en la *razón*, porque ésta tiene dominio sobre sus actos, pero que la *expresión* de la misma se da por la *voluntad*[42]. La razón piensa esto o lo otro, o sobre si esto o lo otro es verdadero o falso, y en consecuencia, si el acto de pensar esto o lo otro es suficiente. Derivado de ello, la voluntad elige una de las dos opciones. Si la razón no está determinada, tampoco la voluntad lo está, puesto que ésta sigue a la razón. También Eckhard (s. XIII) atribuyó la libertad a las dos potencias[43]. Sentaron estos autores medievales que la voluntad no está determinada por su *objeto*, puesto que puede elegir esto o otro, ni por su *acto*, porque puede

---

[39] «La causa del libre albedrío tanto el Damasceno como Gregorio como Agustín la asignan a la razón», Tomás de Aquino, *Q.D. De Ver.*, q. 24, a. 3, ad 4.

[40] Cfr. *Suma Teológica*, dist. II 469 b; II, 471 ab; II 476 b.

[41] Por un lado sostiene que «la libertad de coacción no es otra cosa que la facultad de la voluntad y de la razón, que son las potencias principales del alma», *Breviloquios*, Parte, II, c. IX, Opera Omnia, vol. V, 226 b. Pero por otro lado mantiene que la libertad es más propia de la parte apetitiva, cfr. II, 605 a ss; y b; II, 263, f 1; II, 617, 5

[42] «Toda raíz de la libertad está constituida en la razón», *De Ver.*, q. 24, a. 2, co; «toda raíz de la libertad del modo de conocer depende», *Ibid.*, q. 24, a. 2, co; «la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa, es la razón», *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2; «es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio», *De Malo*, q. 16, a. 5, co.

[43] «El intelecto es libre, así también la voluntad», *Cuestiones Parisienses*, n. 28.

elegir o no elegir, ni tampoco está determinada como *potencia*, porque no es una potencia fija, ya que puede crecer mediante la *virtud* o menguar mediante el *vicio*, pero no puede querer nada a menos que siga lo que le presenta la *razón*, pues sin la apertura de ella la voluntad no es libre.

La razón es libre porque está abierta a la totalidad de lo real e incluso a lo irreal, porque su operatividad, al igual que la de la voluntad, es infinita, y porque crece como potencia por los *hábitos*. Estos puntos de vista se mantuvieron consolidados en el periodo de esplendor de la Edad Media en algunos autores, y en otros comentadores tomistas posteriores tales como Durando (s. XIV), Cayetano y Silvestre de Ferrara (s. XV), Suárez (s. XVII), Juan de Sto. Tomás (s. XVII); o también pensadores tomistas del s. XX como Gredt, Nöel, etc. Al margen de esta vertiente, esta tesis no se ha tenido suficientemente en cuenta en la Filosofía Moderna y Contemporánea. Es bueno respetar los hallazgos de los diversos autores sobre la libertad. No parece conveniente, pues, retirarles a la *inteligencia* y a la *voluntad* su mutua participación en la libertad, pero la pregunta clave es: ¿acaso la libertad se reduce a lo que de ella manifiestan las dos potencias superiores del alma (inteligencia y voluntad), o es algo más?

6. Manifestaciones o dimensiones de la libertad

La verdad es que no hace falta ser muy perspicaces o llegar a situaciones límite como la *angustia* [según postuló Kierkegaard (s. XIX)[44]] para reconocerse libres. Asimismo se puede ver de modo claro que *la libertad* se manifiesta tanto en la *inteligencia* como en la *voluntad*. En cada una de ellas, sin embargo, se plasma a su manera, de modo *distinto*, puesto que no es lo mismo *conocer* que *querer*. De ordinario es más fácil reconocer tal manifestación en la voluntad, aunque la del entendimiento también se ha notado recientemente[45].

La libertad llega a esas potencias si en ellas se forman *hábitos* y *virtudes*, respectivamente. De lo contrario, no. Esa, por lo demás, es tesis

---

[44] «La angustia es la posibilidad de la libertad», *El concepto de la angustia*, Trad. De W. Lowrie, Princeton y Londres, 1949, 38.

[45] Inciarte, por ejemplo, escribe: «el conocimiento intelectual o es libre o no es. Su objetividad no puede ser explicada causalmente», *Razón y libertad*, Madrid, Rialp, 1990, 290. Millán Puelles, por su parte, señala que: «no es la razón, sino la perturbación de la razón, lo que se opone a la libertad», *Economía y libertad*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1974, 173.

tomista. Pero no se trata de que el *origen* de la libertad esté en ellas o en los hábitos y virtudes, sino que está antes, previamente, en la *persona*, manifestándose luego en esas facultades a través de los *hábitos* y de las *virtudes*. ¿Es conveniente al hombre tener hábitos y virtudes? Evidentemente, puesto que si no los tiene no puede disponer de su inteligencia y voluntad. Serían unas potencias no suficientemente abiertas, inservibles, por tanto, para la persona. ¿Para qué me serviría tener una casa, por ejemplo, si de ninguna manera pudiera disponer de ella? Pues lo mismo es aplicable a esas facultades humanas. ¿De qué serviría tener inteligencia y voluntad si no pudiera sacar partido de ellas? A más *hábitos* o *virtudes* mejor se dispone *según* tales potencias son. A menos, o, correlativamente, a más ignorancia y vicios, peor.

En el conocer de la razón es claro que a más *hábitos* intelectuales, más libertad, y eso tanto en las *teóricos* como en los *prácticos*. El que sabe construir un puente o un transbordador espacial, por ejemplo, (hábito al que los medievales llamaban de *arte*) es libre respecto del río o respecto del espacio, respectivamente; el que sabe acerca de la realidad física (*hábito de ciencia*) distingue entre juicios verdaderos y falsos que sobre la realidad física versen y, por tanto, queda libre sobre el error o la ignorancia en esos temas. El que descubriera un remedio para combatir y vencer el cáncer o el sida en todas sus modalidades (*hábito de ciencia positiva*, en este caso médica) permitiría que los hombres que padecen tales faltas de salud fueran libres respecto de esas enfermedades. El alumno que tiene el hábito de la *studiositas* (estudio) es más libre en los exámenes y en la futura vida profesional que el que tiene el vicio opuesto de la *curiositas* (curiosidad)[46]. Otro ejemplo: el que distingue que una acción humana es más correcta que otra (*hábito de prudencia*) acertará más en su conducta, y por ello será más libre, y si aconseja a los demás, permitirá que los otros también lo sean, etc.

De modo similar acaece con las *virtudes* de la voluntad. Cuanto más virtud, la potencia es capaz de más, de aquello para lo que antes de conseguir la virtud no estaba capacitada. Si uno refuerza la voluntad para no dejarse llevar sistemáticamente por los *placeres* sensibles (*virtud de la templanza*) no está atenazado por las *pasiones* y es más libre, porque es capaz de amar lo más alto, lo que verdaderamente vale más la pena.

[46] Los satíricos de la universidad actual denuncian que hoy abunda más en la universidad el tipo de alumno con *curiositas* que el tipo de alumno con *studiositas*, pues indican que así como antes se decía que los universitarios llegaban a la universidad sin hábito de estudio, ahora salen así sale de ella...

Además, no vivir la pureza imposibilita drásticamente el desarrollo de la inteligencia[47]. En efecto, el estudio favorece el incremento de la razón, pero la vida sensual lo entorpece[48]. Si uno se queda sólo en los bienes placenteros y los busca de manera exclusiva, los bienes espirituales, que son más gozosos y felicitarios que aquéllos, no los sospecha. Es más, le parece que son locura, puesto que tiende a *creer* (es una especie de rara fe) que, si existen, no reportan felicidad. Sin embargo, los bienes menores son pequeños respecto de los mayores. Los primeros son muy pasajeros. Permanentes los segundos. La *tristeza* es compañera inseparable del *disfrute obcecado* en los bienes sensibles, puesto que el regodeo sensual no acompaña las 24 horas del día. Es más, como acompaña tan breves instantes se intenta acudir a sucedáneos (drogas, alcohol, etc.) para prolongarlos temporalmente, pero con ello se desgasta y lastima la corporeidad, y se prolonga durante horas el malestar (aburrimiento, dolor de cabeza, de estómago, etc.). En los espirituales, en cambio, sólo cabe *gozo*, y éste acompaña por dentro hasta en el sueño.

Por otra parte, si se refuerza la voluntad respecto de bienes arduos (*fortaleza*) cada vez se vence con más facilidad las situaciones adversas para conseguir bienes cada vez mejores. Así, si uno domina su carácter, su mal humor, su desaliento, etc., es más lúcido, menos voluptuoso. Si acrecienta su voluntad para darse a los demás (*justicia*, *amistad*) cada vez es más libre respecto del *egoísmo*, cuyo fin es la tristeza, el hastío, en una palabra, la infelicidad.

Por tanto, la inteligencia y la voluntad están diseñadas para *crecer en libertad*, y ello con la formación de los *hábitos* y de las *virtudes*, respectivamente. El incremento de esas potencias es ilimitado porque son facultades *espirituales*. Si la libertad se comunica a las facultades espirituales del hombre merced a los hábitos y virtudes, hay que sostener que –dado que ninguna otra facultad es susceptible de hábitos y virtudes, puesto que las demás no son espirituales–, en ninguna, salvo en esas dos, se ma-

---

[47] Eso se aprecia de modo claro, por ejemplo, en los algunos alumnos universitarios que se dedican los fines de semana al libertinaje, pues como es antinatural vivir una doble vida (el hombre es una unidad de *dualidades*), y además esa doblez puede conducir a acabar en la esquizofrenia, se acaba viviendo durante la semana igual que se malvive el fin de semana, y por eso en clase tales alumnos no pueden concentrar su atención, se les va el «el santo a la tierra..., (que no al cielo)», y cuando estudian están en una especie de luna caleidoscópicamente sensual que les impide estudiar.

[48] Para ratificar experimentalmente este aserto basta contestar con *sinceridad* a estas preguntas: ¿cuáles son los *motivos* que uno persigue cuando se deja llevar por el libertinaje?, ¿conquistar la virtud?, ¿crecer en humanidad o complacer su sensualidad?, ¿buscar su interés o favorecer a los amigos?, etc.

nifiesta la libertad en sentido estricto de modo creciente e irrestricto. La *manifestación* ilimitada de ésta es exclusiva –*copyright*– de la *razón* y de la *voluntad*[49]. Siempre podemos conocer más y siempre podemos querer más. También por ello, sin *hábitos* y sin *virtudes* la persona no puede manifestar en cierto modo quién es, es decir, su *intimidad*. No es que no la tenga, o mejor dicho, no es que no la *sea*, sino que no la puede expresar. Con todo, también hay vicios intelectuales y voluntarios que entorpecen seriamente esa manifestación. Piénsese, por ejemplo, en la hipocresía.

Si libertad personal es apertura, lo es hacia sí y hacia lo distinto. La apertura hacia sí es la *intimidad*, ese espacio interior que la libertad posibilita en uno mismo. De entre lo distinto, cabe que ello sea inferior, semejante o superior[50]. Detengámonos un momento en estas posibilidades.

a) *Respecto de lo inferior* lo primero a abrir por parte de la libertad personal es la *esencia humana*. La esencia del hombre es, como hemos visto, incorpórea o inmaterial. Está conformada por su ápice, al que hemos llamado *sindéresis*, y por las potencias inmateriales perfeccionadas: la *inteligencia* y la *voluntad*. Ya hemos reiterado que éstas facultades se vuelven cada vez más abiertas, más libres, merced a los *hábitos* y a las *virtudes*.

Lo segundo es abrir la *naturaleza* humana. Ésta, como se ha tenido ocasión de comprobar en la IIª Parte del Curso, admite muchas dimensiones, de las que podemos esbozar un elenco de aperturas: a) La *acción* humana (la *praxis*, decían los griegos), y eso es abrir la *ética* y la *sociedad*. b) Se abre la *corporeidad* humana propia (desde la imaginación, hasta las manos). No se trata sólo de que el *cuerpo* esté abierto como potencia a la libertad personal, sino que la libertad lo abre sucesivamente aunque de modo limitado. c) Se abre la primera *acción práctica*, y eso es el *lenguaje*. d) Ésta permite abrir la *acción productiva* (*póiesis*), que tiene que ver también con la corporeidad humana. La acción productiva posibilita el *trabajo*.

---

[49] Por eso el hombre está determinado, por ejemplo, a ver los colores como los ve, a oír los sonidos como los oye, a apetecer como apetece, etc. Bien es verdad que puede cerrar los ojos si no quiere ver, o taparse los oídos si no quiere oír, o decir no a sus apetencias, pero si ve, ve como ve, si oye, como oye, si apetece, como apetece, etc. No puede cambiar el ver, el oír, el apetecer. Pero sí puede cambiar su conocer racional y su querer voluntario elevándolos, posibilitándolos para más.

[50] FRANQUET, M. J., elabora el siguiente elenco: «a) La persona abre, libremente, la acción productiva a la ética; b) la persona abre, libremente, la acción social al derecho; c) la persona en el ámbito familiar en estrecha vinculación con la sociedad abre, libremente, el amor, como don de sí en la paternidad y la maternidad; d) la persona abre, libremente, la cultura a la dignificación del otro, esto es, el reconocimiento del otro como persona; e) la persona abre, libremente la historia al destino... en el destino del hombre se emplaza la forma más alta de libertad: el designio divino». *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*, Pamplona, Eunsa, 1996, 353.

Lo tercero es abrir el *mundo*[51] mediante el *conocimiento* y *trabajo* humanos. El trabajo facilita abrir el mundo por medio de la *cultura*, la *técnica* y la *económica*. Con ellas se abre el *espacio*, pues el hombre lo configura. Y también el *tiempo*, pues lo abre a la *historia* y al *destino*, es decir, no sólo lo vence al conocerlo, sino que lo trasciende[52]. Esto último es tan relevante como omitido en la filosofía contemporánea (recuérdese que Nietzsche y Heidegger, por citar sólo dos ejemplos, reducen el hombre a tiempo). El hombre abre también el *mundo* porque lo habita.

b) *Respecto de lo distinto que es de nivel semejante*, la libertad personal abre en primer lugar el amor a la *familia* y a la *educación*, y en segundo lugar, la sociedad o el diálogo a lo *interpersonal*. A su vez, en la familia la libertad se abre en dualidad: una, la de los padres hacia el hijo; y otra, la de los conyuges entre sí. A la par, la acción social tiene dos dimensiones: una superior, la *política*, y otra inferior, el *derecho*. La *política* es la extensión de la ética a la sociedad, y también se abre según dos dimensiones: el *trabajo* y la *cultura*, siendo superior el primero, puesto que éste es condición de posibilidad de la cultura. El *derecho* es la tendencia a normar las relaciones típicas sociales de acuerdo con su índole personal. La forma del derecho es la *norma*. Como hemos visto, el derecho se abre también según dos dimensiones: la superior es el *arbitraje*, la inferior, los *títulos*.

c) *Respecto de lo distinto y superior*, la libertad personal se abre, en primer lugar a Dios. También a otras personas superiores a la persona que uno es, como es el caso de los ángeles y santos. La apertura a Dios es netamente filosófica, no sólo y exclusivamente teológica. La filosófica puede ser superior o inferior. La primera es la propia de lo que los pensadores medievales llamaban *razón superior*, y la segunda, la propia de la *razón inferior*. La primera es, a su vez, dual, *antropológica* y *metafísica*. La antropológica, que es superior a la metafísica, es la que permite el *hábito de sabiduría*, y alcanza a Dios como ser *personal*. La segunda, la que permite el *hábito de los primeros principios*, y alcanza a Dios como el *Origen*, como un *primer principio*. La propia de la razón inferior admite dos vertientes: la de la *razón teórica* (exclusiva de la razón) y la de la *razón práctica* (en unión de ésta con la voluntad). La apertura de voluntad a lo superior, por su parte, se dualiza en

---

[51] «Puede describirse el mundo como una totalidad de relaciones pragmáticas con las que el hombre se corresponde según lo que se llama habitar», POLO, L., «La radicalidad de la persona», *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 141.

[52] «Trascender (el tiempo) no es lo mismo que la intemporalidad cognoscitiva, sino algo más, a saber, el futuro que está más allá de hacerse pasado. Lo llamaré futuro no desfuturizable. Es el destino de la libertad», POLO, L., «Cristianismo y personalización», *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 123-124.

dos virtudes: la *piedad* y el *honor*, siendo –como hemos visto– la apertura del honor superior a la de la piedad. La apertura teológica sólo se puede considerar desde la *teología de la fe cristiana* que cuenta con la *Revelación* divina. De modo que no pertenece a este escrito tratar de ella (también en ella se dan dualidades, unas superiores a las otras).

En suma, de la apertura *hacia sí* o en intimidad ya se ha tratado suficientemente en el Capítulo anterior de la co-existencia. De la apertura hacia *lo inferior de sí* se ha tratado en la IIª Sección: se trata de la versatilidad de las facultades espirituales (inteligencia y voluntad), de las facultades sensibles (cognoscitivas y apetitivas), de las funciones (vegetativas, locomotrices), y asimismo de la apertura que presenta el cuerpo humano. De la apertura *hacia fuera o hacia lo distinto*, sea *semejante* o *inferior*, se ha expuesto con suficiencia en la IIIª Sección: se trata del abrirse de cada persona a los demás y al mundo. Queda, sin embargo, tratar de la apertura hacia Dios, a lo que se alude –sintéticamente– en el siguiente epígrafe (porque se abunda más en ella en toda la Parte IV). Nótese que estas aperturas no son todas iguales ni están en el mismo plano, pues son jerárquicas. En efecto, el hombre lo pasa mal si no se abre al mundo (ej. si le falta trabajo, cultura, técnica, etc.); todavía lo pasa peor si no se abre a las otras personas humanas, es decir, si le faltan *los demás* (la familia, los amigos, los colegas, los vecinos, la sociedad, etc.); pero lo peor que le puede suceder a una persona humana es que no se abra a Dios, esto es, que le falte *Dios*, porque somos en apertura a él. Hagamos una breve referencia a ello.

7. El núcleo de la libertad

En los epígrafes precedentes se ha expuesto que la libertad se *manifiesta* en la inteligencia y en la voluntad. Cabe añadir que en esa manifestación se nota indudablemente una *complementariedad*[53], es decir, la

[53] Esa *complementariedad* suele ser bastante atendida por parte de los autores recientes en términos de relación entre *verdad* y *libertad*. Cfr. Browne, M., «De intellectu et voluntate in electione», *Ac. P. Ac. S. T. A.*, 1935, 32-45; Derisi, O. N., «Verdad y libertad», *Sapientia*, IX (1954), 169-181; Fabro, C., «Orizontalidad y verticalidad de la libertad», *Angelicum*, 48 (1971), 302-354; «La dialéctica de inteligencia y voluntad en la constitución del acto libre», *Doctor Communis*, XXX (1977), 163-191; Falgueras, I., «Libertad y verdad», *Anuario Filosófico*, XIX (1986), 2, 25-60; García López, J., Entendimiento y voluntad en el acto de elección», *Anuario Filosófico*, X (1977), 2, 93-114; Garrigou-Lagrange, D., «Intelectualisme et liberté en St. Tomas d'Aquin», *Révue des Sciences Philosopiques et Theologiques*, I (1907), 8, 649-673; Lottin, O., «La phycologie de l'acte humanin chez St. Tomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, XIV (1931),

inteligencia con su apertura a conocer *más* permite que la voluntad quiera *más*, quiera lo mejor y crezca según virtud. A la par, si a la voluntad le viene bien que el entendimiento conozca cada vez más y con más profundidad lo más noble, también le viene bien a la razón que la voluntad crezca según virtud, pues de ese modo él cuenta, no sólo con menos impedimentos pasionales para conocer, sino que también se siente más urgido a que conocer los temas más altos que son los que más le perfeccionan.

Ahora bien, si la libertad se *manifiesta* de modo *distinto* en esas dos potencias, pues es claro que no es lo mismo *conocer* que *querer*, ello significa, por una parte, que la libertad no se reduce ni a una ni a otra potencia, y por otra, que tampoco se reduce a la suma de las dos, porque puede con ellas, lo cual indica que es *superior* a ambas. Que puede con ellas es notorio, pues se manifiesta a través de ellas. Sólo lo superior puede activar y disponer de lo inferior. Que no se reduce a la suma de ambas es evidente porque la inteligencia y la voluntad no se pueden sumar, fundir, pues son irreductibles. Nada del razonar es querer, y nada del querer es razonar. Evidentemente esas potencias espirituales no se pueden dar una sin la otra: donde hay inteligencia hay voluntad, y viceversa. Pero *la libertad no se reduce a la unión de la inteligencia y de la voluntad.*

Tampoco la libertad es *principio* respecto del pensar y querer, pues principio indica *fundamento* y la libertad es lo menos parecido a un *fundamento*. La libertad no puede ser fundamento, porque lo fundado desde ella sería *necesario* y no manifestación *libre*. Además, esas facultades son *potencias pasivas* en su estado nativo, y es claro que una potencia pasiva requiere de un *acto previo* para ser activada. En su *status nascens* no son libres porque carecen de *hábitos*. Son libres cuando los adquieren. En consecuencia, no se puede pedir razón de la libertad a lo que de entrada no es libre. Por tanto, si la libertad es previa y superior a lo potencial, debe equivaler a lo *personal* en el hombre. Por consiguiente, la persona humana no es ni principio fundante de sus actos, ni principio respecto de las demás personas, sino libre manifestadora de sus actos y libre co-existencia con los demás[54]. La libertad no se reduce a la *naturaleza* y *esencia* humanas aunque «la libertad es el factor específico me-

631-661; MARITAIN, J., «L'idee thomiste de la liberté», *Revue Thomiste*, 45 (1939), 440-459; URDANOZ, T., «Esencia y proceso psicológico del acto libre, según Sto. Tomás», *Estudios Filosóficos*, 2 (1953) 3, 291-318; etc.

[54] «En la filosofía moderna el yo es caracterizado como principio, y en esa misma medida la persona no puede ser caracterizada como coexistencia», GARAY, J., «El sentido de los trascendentales», *Anuario Filosófico*, XXIX (1996), 2, 585.

diante el cual se dinamiza la naturaleza»[55] ¿Qué «factor» es, pues, la libertad? Ante todo ningún «qué» sino un «quién».

Si la libertad puede con la *naturaleza y esencia humanas*, puesto que la razón y voluntad pertenecen a la esencia y las demás potencias a la naturaleza, la libertad tiene que ser *acto* respecto de ellas, y eso no puede ser otra realidad que el *acto de ser de la persona humana*. Sí, *somos libertad*. En las potencias *tenemos* libertad, pero la tenemos en ellas porque previamente la *somos*. Cada persona *es* libertad. Una libertad *novedosa* y *distinta* de las demás personas, *irreductible* a ellas e *inagotable*. Inagotable también porque no se gasta; es una libertad que no reside en las potencias, que por mucho que crezcan son limitadas. Pueden crecer ilimitadamente, pero nunca dejan de ser potencias. Por tanto, el límite es condición inseparable de su vida. Sin embargo, la persona en cuanto tal no es potencia ninguna, sino *acto*. Es, por tanto, irrestricta, ilimitada. He ahí el núcleo de la riqueza personal, de la riqueza de la libertad. Por eso nadie puede gastar o emplear enteramente su irrestricta libertad personal respecto realidades inferiores a la persona humana. Intentar hacerlo acarrea ceder a la tristeza[56].

Por lo demás, no notar el carácter irrestricto de la libertad personal puede implicar cierto temor. En efecto, algunos estudiosos parecen tener miedo a una libertad tal, pues si no le ponen límites es como si temieran el que la gente pudiese creerse un «dios» y usar a su antojo de ella. Pero no, por mucho que se encauce bien o mal la libertad personal nadie la gasta; no se agota. Otras veces no notar la índole de la libertad personal indica desconocimiento, tal vez por no haber reparado suficientemente en ella. Pero si algunos pensadores no acaban de ver el carácter irrestricto de la libertad personal humana, porque una libertad tal les parece una abstracción[57],

---

[55] WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, Madrid, B.A.C., 1982, 143.

[56] En efecto, pongamos por caso que alguien quiere emplear toda su libertad personal construyendo durante su vida una multinacional que obtenga pingües beneficios. Desde luego que puede dedicar mucho tiempo de su vida y enormes esfuerzos laborales a esa empresa, pero al cabo de ellos se le puede preguntar: ¿has gastado toda tu libertad en esa empresa o todavía te queda libertad personal?, ¿te queda más o menos de la que has gastado?, ¿de mayor o de menor nivel? El ejemplo de la multinacional se puede extender a cualquier otra realidad que no sea susceptible de aceptar enteramente nuestra libertad, incluida cualquier persona humana o la totalidad de ellas.

[57] Por ejemplo: «al tratar de una libertad «humana» hay que tener en cuenta que es siempre una libertad finita, situada en el tiempo, no absoluta aunque no por ello menos real. La libertad humana no es una libertad absoluta porque tiene unos límites... La libertad absoluta, sin barreras ni límites, es una abstracción inexistente: el hombre no es sólo libertad, pues en tal caso no sería nada», GARCÍA CUADRADO, J.A., *Antropología filosófica*, Pamplona, Eunsa, 2001. De acuerdo que la libertad «personal» humana no es absoluta, porque no es la divina, pero es irrestricta y de carácter absolutizante, es decir, está llamada a absolutizarse con la libertad divina.

pues entonces hay que responder, como de ordinario se dice, que «¡viva la libertad!», que cada uno piense como lo considere más oportuno. Si no se ve lo que aquí se propone, ¡qué se le va a hacer! Con todo el autor de este libro no se conforma con una libertad personal *limitada*. Aunque tal vez la objeción de esos pensadores sea más profunda e indique una réplica como ésta: «¿acaso no hay límite *ontológico* en la libertad personal humana?». La respuesta pertinente podría ser: de acuerdo, existe límite ontológico en la libertad personal humana, pero exclusivamente en el sentido de que el *para* de esa libertad sólo puede ser colmado desde Dios, no desde la propia libertad. Pero este extremo, si bien se mira, más que un límite, es una enorme ventaja, porque indica que la libertad personal humana puede ser elevada y divinizada.

Por lo demás, los precedentes enfoques, restrictivos respecto del alcance de la libertad personal humana, tal vez sean resultado de vincular en exceso la libertad a la *voluntad*, aunque en esos intentos se hable de «libertad *trascendental*»[58]. En efecto, la voluntad se pronuncia libremente, eligiendo a todas horas sobre los medios, pero ninguno de ellos la satura. Además, se nota que el modo de tener que ver el hombre con esos bienes mediales es limitado: volar es un bien medial, pero el hombre no puede hacerlo sin alas; saber es un gran bien, pero para ello hay que estudiar; no morir es un enorme bien, pero el hombre no puede dejar de pasar por el trance de la muerte, etc. Ahora bien, ¿todos los bienes son mediales? Los escolásticos distinguían entre los bienes mediales y el bien último, y añadían que sobre los primeros recae la *elección* de la voluntad, pero no sobre el último[59]. En efecto, el fin último no se elige ni se deja de elegir, porque la elección es enteramente irrelevante para adaptarse a él.

Entonces, ¿qué sentido último tiene la libertad personal humana si es irrestricta? Se propone *libremente* esta respuesta: destinarla respecto de un ser personal irrestricto: Dios. Con cualquier otra posibilidad, la libertad no alcanza entero sentido, pues no se emplea por entero. Basta dirigir enteramente a Dios nuestra libertad personal, confiar en él y se acabó el problema del *límite ontológico* de nuestra libertad personal. Ahora bien, si se prescinde de tal encauzamiento, la libertad no sólo se topa con su límite, sino que ella misma acaba por perderse progresiva-

---

[58] MILLÁN-PUELLES, A., por ejemplo, habla de «la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre», *Léxico Filosófico,* Madrid, Rialp, 1984, pp. 465-466.

[59] Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas* voluntas ut natura *y* voluntas ut ratio, Pamplona, Eunsa, 1985.

mente. En rigor, limitar la libertad *personal* es negar su índole creciente; en el fondo, perderla. No puede ser sino creciente, porque es co-acto con la *co-existencia* personal, la cual (como se ha visto) indica inagotabilidad, *además*, crecimiento, por tanto. Además, ese crecer es elevable. Eso indica que el *para* de la libertad es Dios. Por eso, uno no debe conformarse menos que con Dios. Y eso es lo más libérrimo que existe en este mundo, y –más libre aún– en el otro.

Somos apertura irrestricta; somos libres. Nuestro *núcleo personal es libertad*. Entendimiento y voluntad son las ventanas por donde manifestamos quién somos. La persona humana es, por tanto, *pura apertura*. Esa apertura se puede referir *a sí mismo*, y entonces se habla de *intimidad*, y se puede referir *a lo trascendente*, y entonces se habla de *trascendencia*. Por eso, «solamente se puede saber qué significa ser libre siéndolo»[60], tomando el «siéndolo» en sentido radical, como el *ser* que uno es. La libertad personal no es, pues, algo que uno *tenga*, sino «una característica trascendental del *ser* del hombre»[61], o si se quiere, es el *ser* mismo que se es, la *persona*. Es cada persona, una libertad personal distinta (en cada hijo elevado, una libertad filial distinta).

Aunque parezca novedosa la tesis precedente, descubierta y publicada recientemente[62], tiene de alguna manera sus precedentes. Traigamos a colación el testimonio de algún pensador. Para el erudito español D. Eugenio D'Ors «hay algún contrasentido en ciertas usuales maneras de decir: en afirmar, por ejemplo, que la voluntad es libre, que el pensamiento es libre, que la emoción es libre. Más legítima expresión sería decir, respectivamente, que la libertad quiere, que la libertad piensa, que la libertad siente»[63]. Por su parte, Hildebrand también parece apuntar a eso, aunque en un contexto más teológico: «no olvidemos que las cosas más hondas en el hombre no son aquéllas que están

---

[60] POLO, L., «La libertad posible», en *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 39. Aunque esta tesis debe ser matizada de este modo: «no es exactamente lo mismo la vivencia de la libertad, la experiencia o la conciencia de la libertad, si se prefiere, que la libertad», *Ibid.*, 46.

[61] CARDONA, C., «Ser y libertad», *Anuario Filosófico*, (1986) 1, 164.

[62] Cfr. POLO, L., *Antropología Trascendental*, I, ed. cit.; *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005; edición, prólogo y notas de R. Corazón; *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 179, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, edición, prólogo y notas de R. Corazón. Cfr. entre otros escritos menores de este autor: «La libertad posible», *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 37-52; «Libertas trascendentalis», *Anuario Filosófico*, 26 (1993), 3, 703-716.

[63] D'ORS, E., *Religio est libertas*, Madrid, Imp. Ciudad Lineal, 1925, 28-29.

en nuestro poder, aquéllas que podemos mandar con nuestra voluntad, sino que son los dones de Dios, respecto de los cuales nuestra libertad cobra carácter de colaboración, de cooperación»[64]. Además, esta doctrina parece ser concorde con las enseñanzas algunos reconocidos teólogos actuales[65].

8. El fin de la libertad

Intentar invertir enteramente la libertad humana en lo inferior a ella es el peor negocio posible. Es un asunto que un empresario cabal no se podía permitir... Es una inversión poco lúcida, un derroche o despilfarro lamentablemente vano porque, sencillamente, es imposible. En efecto, siempre queda más libertad personal por invertir que la que se emplea en cualquier empeño de ese estilo, pues ésta es inagotable. Sólo tiene sentido nuestra libertad si el «para» para el que ella está hecha *acepta* la libertad que cada uno de nosotros somos como tal y *enteramente*. Esa aceptación personal es –como se ha adelantado– exclusivamente divina.

La vinculación entre la libertad personal de cada hombre y Dios es superior a la simple relación entre criatura y Creador, porque la primera es personal y la segunda no; y ser persona es más que no serlo. ¿Qué añade? Que la criatura no libre es *fundada* y la libre no. Decíamos que la libertad no es *principio*. Ahora cabe añadir que no es *principiada*. Ser en *co-existencia con* Dios no significa para la libertad lo mismo que ser *fundada* o ser necesariamente *dependiente* de él. Dependencia necesaria y libre son excluyentes. Una libertad fundada sería contradictoria, pues ya no sería libertad. Una libertad fundante también es contradictoria, pues lo libre no puede fundamentar nada de modo absolutamente necesario.

El universo físico es dependiente de Dios, y ni se sustrae ni puede sustraerse de su dependencia y de los designios divinos. Es *necesario*, no libre. El hombre, en cambio, tiene una vinculación con Dios que no es

---

[64] Hildebrand, F. von, «Las formas actuales de la afectividad», *Excerpta Philosophica*, Trad. de Juan Miguel Palacios, 19 (1996), 28.

[65] «En realidad hay que decir que Dios respeta lo que quisimos hacer libremente de nosotros mismos, sea aceptando la gracia, sea rechazando la gracia. En este sentido, se entiende que, de alguna manera, tanto la salvación como la condenación empiezan aquí en la tierra, en cuanto que el hombre, por sus decisiones morales, libremente se abre o se cierra a Dios. Por otra parte, se hace claramente manifiesta la grandeza de la libertad humana y de la responsabilidad que se deriva de ella», «Algunas cuestiones actuales de Escatología», *Temas actuales de Escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Palabra, 2001, 92.

necesaria, obligada, sino *libre*, es decir, si libremente ama, y en la medida en que ama. Como se ha dicho, la libertad es más y mejor que la necesidad. Y en la medida en que cada hombre pone la libertad que él es en la entrega del juego divino, es decir, en orden a Dios, le va mejor a cada uno, porque es la misma persona humana la que es *elevada*, es decir, que su libertad se diviniza. Sólo Dios puede atraer hacia sí, elevar, a la persona que cada hombre es, puesto que nadie es un invento de sí mismo, sino fruto de la providencia amorosa divina.

Aunque Dios llama a Sí a todos los hombres, o sea, aunque desea *elevar* a todo ser humano, Dios no obliga a nadie a esa elevación. Dios no *fundamenta* a las personas. Sus llamadas a la puerta de nuestra libertad son más bien condicionales del estilo: «si quieres ser más feliz; si quieres ser más persona, más amante, más libre, más cognoscente...». No impone; respeta nuestra libertad personal. Dios ofrece, pero no obliga a las personas. Todo *ofrecimiento* es de *libre aceptación*. Si Dios fundara a las personas no podría elevarlas, porque lo fundado es por fuerza inferior al fundamento. En cambio, Dios desea elevarnos, hacernos partícipes de su vida íntima. Ese es el núcleo de nuestra *imagen* y *semejanza divina*[66], que más que consistir en que ahora *seamos* imagen y semejanza de Dios, se trata de que lo *seremos*, si lo aceptamos y en la medida en que lo aceptemos.

Somos *apertura irrestricta*, *libertad*. Ser *persona* significa eso, *co-existencia*, apertura en *intimidad* y en *trascendencia*. No se trata principalmente, como suele decirse, de *autodeterminación* (eso se refiere a las acciones que dependen en su constitución de uno mismo), sino sobre todo, si se quiere llamarlo así, de *autotrascendencia* (que hace referencia a Dios). Esa apertura sin límite que es la libertad personal humana sólo puede tener un refrendo, otra libertad que se refiera a la nuestra pero que sea infinita. Nuestra apertura irrestricta sólo puede ser acogida y colmada por un ser infinito que sea libre: Dios.

En caso contrario, la única salida posible es declarar que la libertad que cada uno es (en rigor, nuestra persona) es carente de sentido completo. Pero una realidad a la que le falta el sentido definitivo es *absurda*. La libertad de Dios significa respecto de la nuestra que se abre a cada

---

[66] La libertad «no puede ser entendida como fundada porque una libertad fundada es contradictoria. En una libertad dependiente y principiada no se conserva la noción de libertad: eso es la anulación de la propia noción de libertad. Para ser libre es menester, no digo independencia, pero sí no estar precedido por una instancia más profunda y más radical, y, por tanto, no estar fundado», POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 151.

hombre, que esa apertura es la única que explica la índole de nuestra libertad personal. La libertad humana sin la referencia a Dios es vana; sería un fraude, una pasión inútil, como postuló Sartre. En efecto, ¿para qué una apertura irrestricta, como es la libertad personal humana, si no se pudiera emplear enteramente?, ¿si no existiera nadie que la pudiera aceptar enteramente, para qué una libertad tal?

La libertad humana *exige* la existencia de Dios. Esa exigencia *muestra* que Dios existe. No se trata de que *demuestre* la existencia de Dios a base de pruebas y argumentaciones, como procede la razón (recuérdense, por ejemplo, las cinco vías tomistas), sino que la *muestra*, y además, de un golpe de vista[67] (si a alguien no se la muestra, es que no se está mirando desde la altura de la libertad personal). Somos libres porque Dios existe, es *origen* de nuestra libertad y es el *fin* de ella, nuestro *destino*. El fin es el futuro transtemporal que puede abrir cada libertad personal humana al enfrentarse ésta con el tiempo. La persona humana se destina. *Destinarse* es la búsqueda por parte del hombre de un fin que acepte la entrega enteriza que cada hombre hace de sí, puesto que el hombre es *dar* (y por encima de ello, *aceptar* la libertad divina respecto de uno).

Como el abrirse a Dios es libre y no necesario, la *historia humana* es, por ello, la *situación* en la que se encuentra la libertad personal humana que camina hacia Dios o que se aparta de él abdicando no sólo de Dios, sino, a la par, de la propia libertad personal[68]. La *historia humana* es ese trayecto, constituido por hechos humanos sucesivos, que media entre el nacimiento de esa *libertad* (que somos cada uno) y su *destino* (que está siempre en el *futuro*). De entre pasado, presente y futuro, lo que más influye en la vida del hombre es –lo hemos reiterado– el *futuro*; por eso el hombre es un *ser de proyectos*. La libertad inicial con que na-

---

[67] Esta es una de las mejores pruebas válidas, no de la *demostración* de la existencia de Dios, sino de su *mostración*. Que Dios existe, no se le demuestra sólo a través de las pruebas físicas, como son las célebres cinco vías tomistas, sino, y mucho mejor, a través del hombre. La ventaja de este nivel estriba, por una parte, en que no se necesitan *pasos argumentativos* ni tampoco la apelación al *proceso al infinito* propio de las tres primeras vías tomistas; por otra, que se descubre la índole *personal* de Dios (Dios también es persona, libertad), asunto que las pruebas cosmológicas no alcanzan.

[68] Cfr. CRUZ, J., *El sentido del curso histórico*, Pamplona, Eunsa, 1991; *Filosofía de la Historia*, Pamplona, Eunsa, 1995. *Libertad en el tiempo*, Pamplona, Eunsa 1993; GUITTON, J., *Historia y destino*, Madrid, Rialp, 1977; MILLÁN PUELLES, A., *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, CSIC., 1951; PIEPER, J., *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid, Rialp, 1955; *El fin del tiempo: meditación sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 1984.

cemos se puede llamar *libertad nativa*. La libertad que ofrecemos libre y responsablemente se puede denominar *libertad de destino*. La libertad de destino no se puede conformar con algo o alguien que no sea un Alguien, porque es personal y no tiene coto. Responder a Dios con la entrega personal no es ni siquiera, por así decir, la otra cara de la moneda de la libertad, porque es la misma cara. La libertad sólo tiene sentido si se emplea *enteramente*. Ese empleo es la respuesta, la *responsabilidad* personal.

La responsabilidad propia del *núcleo personal* respalda las manifestaciones libres de nuestra *naturaleza* y *esencia* humanas. Por eso, ante muestras de la irresponsabilidad humana en dichos y hechos hay que sospechar que el concepto que de libertad personal tiene quien así se comporta es mediocre. La libertad personal no existe desvinculada del *conocer* y del *amor* personales. Por tanto, una libertad manifestativa al margen de la *verdad personal* y de la *efusión amorosa personal* es falsa. En efecto, se ha dicho que es falso el concepto de la libertad que la desvincula de la verdad y del bien *objetivos*, y eso es verdad. Pero más falsa es la libertad que se aísla del sentido y amar *personales*. Además, ese aislamiento provoca la falta de respuesta personal, *responsabilidad*, ante los demás. Por lo demás esos errores responden a un ambiente de *relativismo* y de *subjetivismo* muy difundido. *Relativismo*, porque se prescinde de la verdad y bien objetivos; *subjetivismo*, porque la verdad y bien que cada persona es, siendo intrínseca a cada quién, no es subjetiva en el sentido de dependiente del parecer u opinión individual.

El decaimiento en la comprensión de la libertad personal es mediocre y no llena. En efecto, eligiendo entre «Coca-cola» o «Fanta», entre pelo tintado o natural, entre derecho o arquitectura, entre casado/a o soltero/a, entre fulanita/o o menganita/o, etc., no se agota la libertad personal, pues emplearla enteramente sólo es factible respecto de Dios. Ser íntegramente libre es ser enteramente *responsable*. *Responsabilidad* viene de *respuesta*. Sólo se responde enteramente si se responde con la entera libertad a la llamada divina. En consecuencia, quien opone la *libertad* a la *responsabilidad* todavía no ha calado en el ser de la libertad personal, es decir, no se sabe enteramente abierto, sino que se conforma con una vida libertina sesgada. Afirmar, por tanto, la libertad personal, y con ella aceptar su defensa (es decir, ejercer un tipo de antropología similar a éste) es sólo –como declara el título del libro– para *inconformes*. Obviamente, tal aceptación y defensa no son sino libres y, por ello, responsables; y –recuérdese– lo libre aventaja a lo necesario, como lo responsable a lo impersonal.

9. Una exigencia divina de la libertad personal humana

Ahora bien, y esto es lo más importante, si Dios puede *aceptar* la libertad que cada hombre le entrega libre y enteramente es porque Dios también es *libre*. Si es libre, Dios es *personal*. Sí; Dios es libre, Dios es personal, puesto que es equivalente *ser persona* y *ser libre*, ser *apertura*. En efecto, si Dios es personal, Dios también es libre, es decir, es libertad, apertura personal. Una libertad personal, que es puro ofrecimiento personal, no tiene sentido sin una persona distinta que acepte enteramente esa libertad personal oferente. Por tanto, conviene preguntar: ¿quién acepta a tal Persona divina enteramente? ¿A quién se abre la libertad de esa Persona divina infinita? Caben varias posibles respuestas:

a) *Que no se abra a nadie* porque no necesita abrirse. Si eso fuera así, entonces Dios no sería *personal*, porque persona significa *apertura personal*. Una *apertura personal* requiere de una persona distinta a la que la primera se abra. Efectivamente, una persona sola es absolutamente imposible, pues no sería persona. Si Dios fuera una sola persona sería un ser imposible: la soledad pura. No sólo sería el ser más solitario, angustiado y hastiado, sino también el más imposible de los seres. En el fondo, si Dios no se abriera personalmente como persona a una persona distinta, no podría ser Dios.

b) *Que se abra a las personas creadas* (ángeles y hombres). Ahora bien, ¿a quién se abriría Dios antes de crearlas? ¿A nadie? ¿Luego, Dios antes de crear era absurdo? Es obvio que eso no puede ser. ¿Acaso la creación fue eterna? La Revelación dice que no, sino que empezó con el tiempo. Además, ¿es que acaso la persona de una criatura puede aceptar *enteramente* la libertad divina? Evidentemente no. ¿Y la totalidad de las criaturas? Tampoco, precisamente porque son personas *creadas*, y por ello incapaces de aceptar completamente la libertad del Dios personal *increado*, puesto que las trasciende infinitamente. Más bien nos sucede lo contrario: en vez de aceptar la libertad divina respecto de nosotros, no pocas veces nos olvidamos de atender a dicha providente libertad divina[69]. De manera que, si estas propuestas no son coherentes para solucionar la cuestión, debe buscarse otra salida.

c) *Que se abra a otra Persona divina infinita*. Esa es la única posibilidad coherente. Al tratar de la *co-existencia*, decíamos que es absoluta-

[69] Este punto no parece ofrecer duda teológicamente. Baste pensar en la Pasión de Cristo. Ante tanta oferta suya: soledad, olvido, ingratitud, falta de aceptación humana, e incluso, desprecio y odio.

mente imposible que en Dios exista una única Persona. Ahora, desde la *libertad*, hay que añadir que *al menos* deben existir dos, y ambas libres. Y ello, porque Dios no es infeliz, no es absurdo, no es apertura irrestricta sin correspondencia, no es *dar* sin *aceptar*. La correspondencia de una persona que se abre, que se ofrece, es una Persona divina distinta que acepta[70]. Una Persona divina es ese dar infinito que es aceptado por un aceptar infinito. Ningún hombre, ninguna criatura, puede aceptar de ese modo[71].

No es apropiado, por tanto, ceñir la imagen y semejanza divina en el hombre a nivel de *naturaleza* o *esencia* humanas[72]. Por mucho parecido que se intente encontrar entre nuestra *inteligencia* y una persona divina (en concreto, con Dios Hijo, al que se le llama Logos, Palabra, Verdad, etc.), o por mucha semejanza que se busque entre nuestra *voluntad* y otra Persona divina (en concreto, con el Espíritu Santo, al que se le denomina, Amor, Don, etc.), la comparación resulta muy pobre porque ni inteligencia ni voluntad humanas son *persona* alguna, ya que son *potencias* o facultades de la persona humana, mientras que las Personas divinas son personas, *co-actos*, no facultades o *potencias*. Además, antes de activarse esas potencias humanas no tienen parecido ninguno con Dios, pues ellas son *pasivas* mientras que Dios es *acto*.

En cambio, en el núcleo personal *somos persona*, una *co-existencia-con*, una *libertad*, un *conocer*, un *amor*. Si no fuéramos co-existencia-con, libertad, conocer y amar a ese nivel, no se manifestaría de ninguna

---

[70] Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, ed. cit., 224 ss; *El ser*, Pamplona, Eunsa, 1965, 321 ss.

[71] Naturalmente, sin la ayuda de la *fe sobrenatural*, no podemos decir cuántas y cuáles son las Personas divinas, pero sí podemos saber por la libertad personal humana que tienen que existir al menos dos. La fe añade que el Padre es ese dar, el Origen, el Hijo el aceptar sin restricción, la perfecta Imagen de Dios Padre. Por eso, Hijo perfecto de Dios sólo puede haber uno. En cambio, como los hombres no somos el aceptar entero, o imagen perfecta de Dios Padre, caben infinitos hijos humanos. «En metafísica no sabemos *de* qué es (Dios) origen; por revelación, sabemos que es Padre *del* Hijo: *Genitum, non factum* es lo primero que dice el credo niceno cuando habla del Hijo… Qué significa esa pluralidad de personas en Dios no se esclarece en antropología: sólo por revelación sabemos que Dios es Trino», PIÁ, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, n. 2, 102.

[72] Nótese que quienes han tratado con mayor profundidad este tema, los grandes medievales del XIII especialmente, –y tal vez por el influjo de AGUSTÍN DE HIPONA– suelen tomar la imagen divina de nuestra *esencia* humana, no de nuestro *acto de ser*. Así se compara la generación del Logos, del Hijo, a la operación de la *inteligencia*, y también al Espíritu Santo con la *voluntad*. Pero inteligencia y voluntad no son nuestro *ser*, nuestro *núcleo personal*, sino nuestra *esencia*. Por eso, la imagen divina en cada hombre hay que buscarla en ese *núcleo*.

manera la libertad, el conocer y el amor en las potencias espirituales del alma, en lo potencial nuestro, en nuestra *esencia*. Por tanto, cada persona humana es una *libertad*, que es cognoscitiva y amante. *Cognoscitiva*, porque una libertad sin luz cognoscitiva personal no es libertad personal. En efecto, una libertad ciega no es una libertad propia de la persona. *Amante*, porque una libertad sin amor personal, tampoco es libertad, no es propia de persona ninguna, porque el amor personal no puede ser necesario sino libre. No se ama personalmente por necesidad u obligación, sino porque se quiere (a veces se dice «porque me da la gana», expresión en la que cabe destacar el «me» como indicación de la *persona*). Y también: un saber que sea personal es libre; un amor que no fuese libre no sería personal. Co-existencia-con, libertad, conocer y amor se coimplican.

De modo que detener con serenidad la atención en la *libertad* humana, nos ha llevado de la mano a descubrir unas cuantas realidades nucleares. Destaquemos algunas: a) que nuestra libertad forma parte del *ser* personal que cada uno es; b) que si notamos que somos apertura irrestricta en nuestro corazón, ésta libertad *muestra*, que Dios existe; c) que sólo en *co-existencia-con* Dios tiene sentido nuestra libertad radical o el ser personal que somos; d) que nuestra libertad sólo puede ser elevada por Dios si libremente aceptamos la elevación que él nos otorga[73]; e) que desde nuestra libertad personal no sólo descubrimos que Dios existe, sino también cómo es el ser de Dios, a saber, personal y libre; f) que si Dios es libre y es personal, al menos deben existir dos Personas divinas[74]; g) que si la libertad humana equivale al ser humano, y no cabe libertad sin conocer y amar, la persona humana es *cognoscitiva* y *amante*; h) que si Dios es libre y personal, cada Persona divina es cognoscente y amante.

En suma, la *libertad personal* humana es superior a la *vida* humana (*recibida* y *añadida*), es decir, a la *naturaleza* y *esencia* humanas, porque equivale a la *vida personal*. De modo que la vida temporal, según la agudeza cervantina (los clásicos castellanos son penetrantes, positivos y esperanzados) se debe subordinar a la libertad personal: «la libertad..., es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra, ni el mar en-

[73] Lo contrario también es posible: sólo mengua nuestra libertad, e incluso podemos renegar de ella y perderla, si no la destinamos a Dios.

[74] Se puede designar como «pluripersonal», conjunción de libertades, unidad por respecto de libertades personales, etc.

cubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida»[75].

Por último, conviene indicar que en la presente situación la libertad personal es inexplicable sin la *esperanza*[76], puesto que todavía no se ha destinado enteramente y, además, la completa aceptación no ha sido ratificada. De manera que la libertad personal humana reclama la esperanza, o mejor, *es* esperanzada. Esa esperanza es personal, y es el *sentimiento* del espíritu que deriva de que la libertad personal se encauza correctamente hacia su destino. Por el contrario, la falta de esperanza personal (que se refleja, por ejemplo, en las propuestas existencialistas de quienes declaran ser absurda la libertad) es señal de que se está perdiendo el sentido, el *para*, de la libertad personal. Por lo demás, la esperanza personal puede ser elevada de modo *sobrenatural*[77].

El sentido o norte de la libertad personal es la *verdad personal*. De seguro que el lector habrá oído hablar bastante sobre la libertad, incluso a grandes personajes y ensayistas. Lo celebro, pero seguramente no recordará a ningún expositor que explicase la libertad personal vinculada y subordinada al *sentido personal*, es decir, a la *verdad* que cada persona es y que debe buscar y descubrir, que –conviene insistir– no es subjetiva. Sin embargo, sin esa vinculación, la libertad personal en régimen de aislamiento carece de sentido personal, tiende a comprenderse autónoma o independiente, y suele ser origen de dominios injustificados sobre asuntos prácticos de la vida, también sobre los demás, es decir, cae en voluntarismos. Por eso es pertinente notar que este trascendental

---

[75] CERVANTES, M. de, *El Quijote*, Madrid, Ed. Castilla, 2ª Parte, 851.

[76] Pieper parece vislumbrar este punto cuando escribe que «el *Dasein* (hombre) mismo posee la forma estructural de la esperanza», «Hoffnung und Geschichte», Cartell Rupert Mayer, en *Mitteilungsbladtt*, 8 (1975), 14. Cfr. asimismo: LAIN ENTRALGO, P., *Antropología de la esperanza*, Barcelona, Labor, 1978; MARCEL, G., «Estructure de l'esperance», *Dieu Vivant*, 1951, nº 19, 73-80; «Dialogue sur l'esperance», *Presence de Gabriel Marcel*, 1979, cuaderno 1, 39-74; MINKWSKI, E., «L'esperance», *Tijdschrift voor Philosophie*, 21 (1959), 1, 96-107; MUÑOZ ALONSO; A., «Las esperanzas humanas y su fundamento», *Speranze Teologale e Speranze umana*, Actas del Col. de Florencia sobre la esperanza, junio 1955, Firenze, Tip. L'impronta, 1955, 152-57; SCHUMACHER, B., «Esperance», CANTO-SPERBER, M., (ed.), *Dictionaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, 524-528; *Una filosofía de la esperanza*, pamplona, Eunsa, 2005.

[77] En efecto, esa esperanza personal puede ser reforzada, elevada, por un don divino, la virtud infusa de la esperanza sobrenatural. Cfr. BERNARD, Ch. A., *Théologie de l'esperance selon Saint Thomás*, Paris, Vrin, 1961; HARENT, S., «Esperance», *Dictionaire De Theolgie, Catholique*, Paris, Libraire Letouzey et Ané, t. V, 1er partie, 1939, 605-676; VACHAN, L.A., *La vertu de l'esperance et le péché de presumption. Leur nature et leur opposition naturelle*, Québec, 1958.

personal se debe dualizar con el inmediatamente superior a él, a saber, con el *conocer personal. Dualizarse* quiere decir que debe *servir* a aquél[78]. Por su parte, la verdad personal debe *favorecer* a la libertad personal, o sea, debe dotarle de sentido.

* * *

La libertad es la *actividad del espíritu humano* de la que, por así decir, se aprovechan el *conocer* el *amar* personales, pero que es desbordada por la carga ontológica de aquéllos. Debido a esa actividad se entiende que tanto los trascendentales personales superiores a éste (el conocer y el amar) como lo inferior a él (la esencia humana, por ejemplo) requieren de él. Por poner una muestra a nivel de manifestaciones humanas: ninguno de los derechos humanos se entienden sin libertad, pues ésta es raíz de todos ellos. De la fundamentación de los derechos humanos desde la libertad (que seguramente está por afianzar) sería deseable que algún lector se lanzara a trabajar por esos derroteros.

El conocer y el amar personales son el *tema* de la libertad personal. Del conocer personal, que es el norte de la libertad personal, se tratará en el próximo Capítulo. De la vinculación de la libertad con el amar personal, en el último, pues no cabe amar personalmente a nadie si no se le ama libremente. En suma, este Tema nos permite describir al hombre como «ser libre para», y a través de ella vislumbrar a Dios como co-existencia libre.

[78] Esta tesis no parece descabellada en teología, pues cuando se lee en la Sagrada escritura que «la verdad os hará libres», *Jn*, 8, 32, desde luego que se refiere a la Verdad divina, pero téngase en cuenta que dicha Verdad no se conoce al margen de la verdad que cada persona es.

Capítulo 15

EL CONOCER PERSONAL

Este Capítulo puede parecer más difícil que los precedentes, pues aborda el *conocer* como *co-acto de ser*, un trascendental personal humano; y lo alcanza *cognoscitivamente*. Para explicarlo, partiremos de la *teoría del conocimiento*, una disciplina filosófica que parece más bien fría, y que a lo largo de la historia del pensamiento ha acrisolado varios términos técnicos peculiares que podemos usar, previa explicación elemental, para que se entienda lo que se quiere decir al hablar del *conocer personal*.

Como se sabe, la *razón* humana ha sido encumbrada a lo largo de la historia de la filosofía. Pero aquí no vamos a atender a ella, sino a un conocer superior. La razón es una facultad *de* la persona, y lo que buscamos es *la* persona. Los conocimientos que permite nuestra razón los *tenemos*, pero lo que se busca es el conocer que *somos*. La tesis a sostener es la siguiente: el conocer personal es el conocer humano a nivel de *acto de ser*, es decir, es la *persona* humana vista como conocer. Con otras palabras, no se trata sólo de que *tengamos* conocer (en la *naturaleza* o en la *esencia* humana), sino de que lo *somos*. Cada uno *es* un conocer personal distinto, que supera esos otros conocimientos que *tiene* a su disposición: el de los sentidos, el de la razón y el de los hábitos innatos.

1. La equivalencia entre conocer personal e intelecto agente. El hallazgo aristotélico y su prosecución

Entendimiento agente indica un conocer en acto, o sea, un conocimiento nativamente activo capaz de activar a otras instancias cognosci-

tivas que son potenciales. Pues bien, para nuestro propósito, se puede asimilar la noción clásica de *entendimiento agente* al *conocer personal*. El intelecto agente, descubrimiento netamente aristotélico, garantiza toda la activación posterior del conocimiento racional humano. Para Aristóteles la *teoría* es la forma más alta de vida[1], y la instancia que permite la forma más alta de vida humana es precisamente el *intelecto agente*. En efecto, el Estagirita desveló en el hombre la existencia de un *conocer en acto*, al cual denominó *entendimiento agente*, cuya misión –según él– era la de activar al entendimiento llamado *paciente* (o *posible*) suministrándole los objetos conocidos, a los que llama *especies inteligibles*[2]. En otro lugar añade que tal «intelecto viene de fuera y sólo él es divino, porque una actividad corporal no tiene nada en común con su actividad»[3]. Hasta aquí la concisión y síntesis aristotélica.

Para Aristóteles el entendimiento agente está totalmente «*separado*», esto es, no se mezcla ni con el mundo, ni con el cuerpo humano, ni con los objetos conocidos como tales al pensar, ni con los actos y hábitos de la inteligencia. Separarse de todo eso denota su superioridad. «*Viene de fuera*» indica que no pertenece al ámbito de lo intramundano o corpóreo (no lo recibimos como herencia de nuestros padres, ni del resto de la realidad física), lo cual denota que por su origen es muy noble. Es lo «*verdaderamente inmortal*» expresa que no está sometido al cambio y a la corrupción de este cosmos. Como se ve, las notas con que el filósofo de Atenas describe al conocer humano más alto son sumamente sugerentes. Con todo, la tradición aristotélica posterior se ha limitado casi exclusivamente al *papel abstractivo* que el Estagirita adjudicó a este intelecto, es decir, a iluminar las imágenes de nuestros sentidos internos y suministrárselas a la inteligencia o razón (*entendimiento posible*). Pero es claro que, si el intelecto agente es *separado* e *inmortal*, no se puede limitar a abstraer, puesto que tras la muerte del cuerpo no se abstrae (ni falta que hace). Además, si es lo *más divino* en

---

[1] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

[2] «Puesto que en la naturaleza toda existe por una parte un principio que es como la materia para cada género de entes –y éste es el que está en potencia respecto de todas las cosas–, y por otra parte existe un principio causal y activo que las produce todas –como el arte por referencia a la materia–, es necesario que en el alma también se den estas distinciones. De hecho, existe, por una parte, el intelecto capaz de hacerse todas las cosas, por otra, el intelecto capaz de hacerlas todas, semejante a la luz (...). Y este intelecto es separado, sin mezcla, impasible, en acto por esencia (...). El agente es superior al paciente (...). Y porque es separado es por lo que sólo es propiamente inmortal y eterno... impasible», ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 5 (BK 430 a 10-25).

[3] ARISTÓTELES, *Sobre la generación de los animales*, l. II, cap. 3 (BK 736 b 27).

nosotros, algo debe ejercer por encima de su papel abstractivo, puesto que es claro que abstraer no es precisamente un asunto muy «divino».

Además, es claro en Aristóteles que *cada hombre dispone de un intelecto agente.* En cambio, esa verdad la olvidaron tanto los comentadores griegos neoplatónicos del Estagirita como los árabes y judíos medievales. Los comentaristas cristianos del s. XIII notaron que si tal conocer no se genera por ninguna causa cósmica y no es un invento propio, debe provenir del Creador, pues es él quien debe infundirlo en cada hombre, como se explicará más adelante. Añádase que si el intelecto agente es debido exclusivamente a Dios, sólo a él dará cuentas, lo cual es un indicio de que su *tema* será el ser divino. Ello concuerda con que su actuación no se reduzca a la abstracción, pues es claro que respecto de Dios, abstraer o dejar de hacerlo es irrelevante, porque Dios, como ser puramente espiritual que es, no se puede abstraer, ya que carece de materia. Por tanto, el entendimiento agente respecto de su Creador debe tener una misión que no sea la abstractiva. En rigor, el intelecto agente debe tener a Dios como *origen* y *fin*, pues de lo contrario tanto su origen como su finalidad quedarían sin explicación. Estamos, pues, ante la clave más elevada del saber humano y –no se olvide– «el verdadero saber es de pocos»[4], aunque sería fascinante que fuese de muchos.

Perfilando más la cuestión se puede decir que el intelecto agente es más que inmortal. *Inmortal* es el alma humana, la inteligencia y la voluntad, pues si son potencias espirituales no pueden perecer (cfr. Capítulos 1 y 7). Empero, la *persona* humana no se reduce a sus potencias, pues es más que ellas. En consecuencia, si existe un conocer activo personal, no potencial por tanto, éste debe ser más que inmortal. ¿Y qué es más que inmortal? Más que no poder morir es *ser* más. Ese *más* referido al *ser personal* humano debe serlo merced a su Creador y debe apuntar a él. Dios es eterno. De manera que si ese conocer humano está diseñado para adentrarse en el ser divino, tal conocer personal humano se puede decir que es *eternizable.*

En efecto, demostrada la inmaterialidad de las dos potencias superiores del alma humana (entendimiento y voluntad), se puede afirmar la *inmortalidad* del alma humana. Sin embargo, *inmortalidad* no es directamente equivalente a *eternidad.* El alma humana no es eterna. Sólo Dios es eterno. Por eso, si el destino de la persona humana tras la presente situación es coexistir con Dios, la persona humana se puede describir como *eternizable.* Ahora bien, si el intelecto agente es lo más alto

[4] BALTASAR GRACIÁN, *El Criticón*, ed. cit., 361.

del conocer humano, ¿qué impide que su tema sea Dios? Si se hace coincidir el intelecto agente con el conocer como *acto de ser* de la persona humana, el tema del intelecto agente será, por tanto, lo *eterno*, pero como él no lo es, y no debe quedar privado de su tema, será *eternizable*. Ahora bien, si el tema del intelecto agente es Dios, «el que quisiere saber cómo le va con Dios, mire cómo lo hace con él y sabrálo fácilmente»[5]. De manera que el conocer personal humano tiene como *origen* a Dios (pues es como una chispa del conocer divino), y tiene a Dios como su *fin* (por eso, el tema que, en definitiva, más interesa conocer a cada persona humana, aunque no lo busque, es Dios).

Se ha indicado que tal conocer activo se puede considerar como la *raíz de toda activación cognoscitiva posterior*, aunque ésta sea indirecta. Es comúnmente aceptado por los filósofos que la *abstracción* es la primera operación de la inteligencia. También se sabe, que para la abstracción se necesita de un requisito previo: las llamadas *especies* de la sensibilidad intermedia, es decir, los objetos (imágenes o fantasías, recuerdos sensibles, proyectos concretos) propios de los sentidos internos (imaginación, memoria y cogitativa) que deben ser abstraídos. Pero como la inteligencia es nativamente *pasiva* (*tabula rasa*), y como lo sensible no puede inmutar a lo espiritual, se requiere de un *acto previo* que active a la inteligencia a la par que abstraiga esas imágenes. De ahí que tradicionalmente se recurra al intelecto agente para dar razón de la abstracción. Éste tendría un doble papel: poner en marcha a la inteligencia a la vez que le suministra sus objetos propios, que son los abstractos que él ha abstraído de los sentidos internos. Pero si su papel fuera abstractivo, dado que los abstractos son los objetos propios de la inteligencia (*entendimiento posible*), se podría objetar que el acto cognoscitivo superior (*entendimiento agente*) no tiene tema propio, sino que sólo ejerce una función instrumental de ayuda a la inteligencia para que ésta conozca. Ahora bien, ¿cómo es posible que el conocer superior humano carezca de tema? Pero carecer de tema significa no conocer. En consecuencia, ¿cómo es posible que el conocer superior no conozca? A la par, ¿cómo es posible que el intelecto agente se subordine a la inteligencia, si ésta (que es *potencia*) es inferior al intelecto agente (que es *acto*)? He ahí un problema difícil de resolver, que ha tenido en vilo a los aristotélicos de todos los tiempos.

De la precedente hipótesis surgen al menos estos inconvenientes: a) no es posible que lo más activo se subordine a lo potencial (el inte-

[5] MATEO ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, II, ed. cit., 463.

lecto agente a la inteligencia); b) si el intelecto agente carece de tema propio parece absurdo, pues un conocer sin tema conocido es un hierro de madera; c) si se admite que el agente no conoce, y se afirma que la que conoce es la inteligencia, ¿cómo explicar que el intelecto agente active *cognoscitivamente* a las imágenes de los sentidos internos y a la inteligencia?; o si no se admite que el intelecto agente sea cognoscitivo, ¿cómo es posible que lo no cognoscitivo active a lo cognoscitivo?; d) si es instrumental respecto de la inteligencia, será inferior a ella, pero entonces, ¿cómo es posible que la active si sólo lo superior puede activar a lo inferior, lo activo a lo potencial?; e) si ilumina las imágenes de la fantasía para abstraerlas y, a la par, activa progresivamente a la inteligencia, ¿cómo es posible que tenga dos misiones y no las confunda?; f) si se limita a conocer lo inferior a él (es decir, si su intencionalidad versa sobre lo inferior), ¿cómo conocemos al entendimiento agente?, etc. Como se ve, la doctrina sobre este importante descubrimiento aristotélico queda por perfilar. Para ello es pertinente proceder a establecer algunas rectificaciones de este planteamiento.

Para Aristóteles, y también para la tradición aristotélica posterior, el entendimiento agente parece limitarse a iluminar los objetos de la fantasía, siendo él mismo inconsciente. Sin embargo, si el intelecto agente es nativamente activo y la fuente de todo el conocer humano, nada (salvo lo que es incognoscible) se deberá retrotraer a su mirada. He ahí una primera rectificación que no desmerece al descubrimiento aristotélico. No obstante, la clave de su comprensión pasa, seguramente, por su *personalización*. Y esa es la mejor rectificación del precedente planteamiento y, a la vez, la mejor exaltación del intelecto agente. En efecto, visto éste como una realidad del orden del *ser personal*, hay que decir que la persona *es conocer* por encima de lo que *tiene* conocido con sus facultades cognoscitivas. Insistamos: «en cualquier acaecimiento más vale saber que haber»[6]. Ninguna de las facultades cognoscitivas humanas alcanza a saber que somos *persona*. Y si lo sabemos, aunque pueda existir una persona que no conozca con sus facultades (sensibles, razón...), no es posible la existencia de una persona (ni humana, ni angélica, ni divina) que no sepa o no pueda llegar a saber que lo es. Pero nadie es persona sin *conocer personal* y sin poder llagar a *conocer* que es conocer personal. Por tanto, el intelecto agente no será meramente una pieza cognoscitiva que se *tenga*, sino que será equivalente al *co-acto de ser per-*

[6] *Ibid.*, 316.

sonal. Dicho de otro modo, su ser *es* personal[7]. De otra manera: o es cada quién el que conoce, o en rigor, su conocer está de más.

Pero antes de emplazar el intelecto agente a nivel de *acto de ser* personal y explicarlo desde su altura, debemos tener en cuenta, en síntesis, lo que ha transmitido la tradición filosófica sobre él. En efecto, de la misma manera que en el tema de la *co-existencia* personal (cfr. Capítulo 13) abordamos las distintas interpretaciones filosóficas acerca del «yo» para no confundirlas con la «co-existencia», y así como en el tema de la libertad (cfr. Capítulo 14) atendimos a las diversas tesis filosóficas en torno a la libertad humana antes de exponer la libertad como un trascendental personal, así también es pertinente proceder ahora a la revisión de los diversos pareceres filosóficos habidos en torno al intelecto agente, antes de sentar su trascendentalidad personal. En este punto hay que tener en cuenta que este hallazgo aristotélico ha sido uno de los temas filosóficos que más divergentes interpretaciones ha sufrido en la historia del pensamiento. En síntesis se pueden distinguir los siguientes periodos: a) Las hipótesis neoplatónicas, árabes y judías antiguas y medievales. b) La interpretación medieval cristiana. c) La pérdida moderna y contemporánea de esta noción. c) La reciente recuperación. A continuación, las repasaremos a modo de compendio agrupándolas de dos en dos por epígrafes.

2. La interpretación antigua y medieval del intelecto agente

Verdaderamente era un problema intrincado en la antigüedad clásica y en la Edad Media el paso de lo sensible a lo inteligible en el conocimiento humano. Como hemos visto, para solucionar este problema Aristóteles recurrió a la noción de *entendimiento agente*, pero el Estagirita no dejó cerrado este cuerpo doctrinal y, por ello, abrió campo a las más diversas especulaciones. Testigos de esta dificultad fueron muchos de sus comentadores griegos y latinos, y éstos interpretaron el intelecto agente de modos muy diversos, opiniones que se pueden agrupar bajo el siguiente par de postulados:

a) *El intelecto agente es extrínseco al hombre y nos ilumina.* Esta hipótesis contó históricamente con los siguientes defensores, admitiendo en-

[7] El intelecto agente «es la consideración del *esse* humano en cuanto intelección, en cuanto acto intelectual... Es el acto que nos permite conocer; el acto desde el cual conocemos; desde el cual tenemos operaciones y hábitos», Polo, L., *Antropología*, México, pro manuscripto, lec. 12, 9; «el intelecto agente no puede ser más humano: pertenece al orden personal», *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, 2ª ed., 12.

tre ellos muchos matices: Alejandro de Afrodisia (s. II a. C.)[8], Plotino (s. III d. C.)[9], Simplicio (s. VI)[10], Juan Filopón (s. VI)[11], Al-Kindi (s. IX) y Al-Farabí (s. X)[12], Avicena (s. XI)[13], Averroes (s. XII)[14], algunos pensadores medievales cristianos del s. XIII[15] y los llamados *averroistas latinos* de fines del s. XIII[16]. Pero si se mantiene que el intelecto agente es externo al hombre y que éste nos ilumina, claramente se concibe el conocer humano como *pasivo* respecto de esta luz extrínseca iluminante. Algunos pensadores hicieron coincidir esa luz activa con Dios, otros con un ángel, etc. Sin embargo, es claro que esas variantes aceptaron explícita o implícitamente que nuestro conocimiento es *pasivo*, es decir, que el conocer humano no es acto, lo cual no es correcto, pues conocer es conocer *activamente*, es decir, o se conoce *en acto* o no se conoce.

Atendamos ahora a un breve examen de esta propuesta. Si se pone el intelecto agente *fuera* del hombre, se tiende a interpretarlo como una realidad que actúa como *principio* respecto de nosotros, es decir, se le asemeja a los *actos de ser reales de la realidad extramental.* Si, a la par, se le hace coin-

---

[8] Alejandro de Afrodisia asimiló el intelecto agente aristotélico a Dios, que sería quien iluminaría nuestro entendimiento posible. De igual parecer fueron, siglos después, los árabes medievales del s. XII Avempace , Abubacer, y Averroes, así como algunos cristianos tales como Domingo Gundisalvo (s. XII), y Siger de Brabante y los *averroístas latinos* del s. XIII.

[9] Plotino, a quien siguió Temistio (S. IV), mantuvieron que el intelecto agente también es externo al hombre, y añadieron que, aunque no coincida con Dios, es asimilado al *Nous* del que deriva todo conocimiento por participación. De semejante parecer neoplatónico fueron los pensadores judíos medievales Isaac Israeli (s. IX) y Avicebrón (s. XI).

[10] Simplicio sostuvo que el intelecto agente es intuición intelectual y se identifica con las Ideas (influencia de Platón).

[11] Juan Filopón identificó al intelecto agente con una supuesta alma única para toda la humanidad. No obstante, se trata de una afirmación no fácilmente sostenible, pues es claro que el conocer humano es propio de cada quién.

[12] Al-Kindi y Al-Farabí sostuvieron que el intelecto agente era «el último eslabón de las esferas celestes» que nos ilumina. Parecida fue la opinión de Al-Gazzalí (S. XI), quién tampoco lo identificaba con Dios, pues tras éste admitía al Logos Divino y tras él al Intelecto Agente separado. De igual parecer que los dos primeros pensadores árabes fue el filósofo judío medieval Maimónides (s. XII).

[13] Avicena mantenía que recibimos la inteligibilidad de las *inteligencias separadas* (los ángeles); esta doctrina tampoco puede ser correcta, pues si fuera así, no sería necesaria la dependencia entre el conocimiento de la mente humana y las potencias sensitivas, dependencia que es manifiesta a raíz de la abstracción.

[14] Averroes admitió un único intelecto agente que hizo coincidir con Dios, y éste, según el más célebre de los filósofos árabes, ilumina a todo hombre.

[15] Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roger Marston, Roberto de Kilwardby, etc., son pensadores cristianos del s. XIII que pensaban que el intelecto agente no es nada del alma humana, sino un principio extrínseco (algunos lo identificaban con Dios, otros no) que nos ilumina.

[16] Siger de Brabante y Boecio de Dacia, entre otros, siguieron en el s. XIII la opinión de Averroes.

cidir con el *ser divino*, se tienden a reducir los *primeros principios* reales a un único principio: el *ser de Dios*. Pero el intelecto agente no puede entenderse como un *primer principio*, puesto que los primeros principios son *fundamentos* (causas), y es claro que el conocer no funda o causa nada[17]. Además, si se asimila el intelecto agente al conocer divino, se tiende a entender el intelecto agente como *sustancia separada*, a tenor de lo dicho por Aristóteles de que el intelecto agente es separado de todo. Si se concibe al intelecto agente como separado del hombre según sustancia, eso impulsa a identificarlo con Dios (o con un ángel). Sin embargo, esa interpretación sustancialista del intelecto agente, y también de Dios, se aviene bien con la despersonalización humana, pues si existe un *único* intelecto agente, en rigor, quien conoce sería sólo Dios (o un ángel), pero no el hombre, cada hombre; con lo cual despersonalizamos el conocer humano[18]. Seríamos un mero espejo en el que se reflejaría la luz celestial, o como ejemplifica Avicena, como la luz que recibe la Luna del Sol. Pero eso indica *pasividad*, y ya se ha dicho que, o se conoce en acto o no se conoce. En efecto, si no es cada hombre el que conoce, no es persona, porque no es responsable.

b) *El intelecto agente* (o aquello que hace sus veces) *es intrínseco al hombre*. Esta tesis es acertada, pero este punto de vista también contó históricamente con varias opiniones divergentes, no todas ellas correctas: Platón (s. IV a. C.)[19], Aristóteles (s. III a. C.)[20] y sus seguidores cristianos medievales del s. XIII –Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ra-

---

[17] En efecto, no tiene ningún sentido decir que la causa de que la idea sea idea es el ser real. El ser real será, en todo caso, causa de que la idea se ajuste intencionalmente a lo real, pero no de que la idea pensada sea idea pensada, pues el ser real extramental no forma idea ninguna. El ser real no requiere formar ninguna idea porque ésta es formada por un *acto de pensar* que suple al ser real.

[18] Con ello se percibe hasta qué punto *sustancia* y *persona* son realmente nociones heterogéneas. Sustancia implica separación. Persona, en cambio, apertura co-existencial, libre, cognoscitiva, amorosa.

[19] Para Platón no haría falta ningún intelecto agente, pues sustituyó su papel por el de las *ideas innatas*. En efecto, para él las *formas* estarían impresas en el alma humana de modo innato. De ese modo no se requeriría una luz humana cognoscitiva, pues el conocer del hombre sería *pasivo* respecto de la luz que derraman sobre él los objetos conocidos. El innatismo de las ideas también fue aceptado por Descartes (s. XVII) y Leibniz (S. XVIII). Pero esta hipótesis es insostenible, porque el que carece de algún sentido (vista, oído, etc.) no debería carecer de las especies, los *sensibles propios* (colores, sonidos, etc.), y es manifiesto que no las posee innatamente. De manera que las nociones de color, sonido, etc., se abstraen de la sensibilidad y no se poseen de modo innato.

[20] Repárese en el texto ya citado del Estagirita, del que aquí nos limitamos a poner en cursiva lo que ahora interesa atender: «es necesario que *en el alma* también se den estas distinciones. De hecho, existe, por una parte, el intelecto capaz de hacerse todas las cosas, por otra, el intelecto capaz de hacerlas todas, semejante a la luz (...)», *De Anima*, l. III, cap. 5 (BK 430 a 10-25).

món Llull, etc.[21]–, los defensores en esa misma centuria del *hilemorfismo universal*[22], los que admitían, también en ese siglo, la iluminación divina del intelecto agente humano[23], quienes en esa misma época lo reducían a la inteligencia[24], etc. Unas de estas posiciones son verdaderas, otras, en cambio, no, y dentro de ellas, unas más que otras.

Rectifiquemos asimismo algunas de estas propuestas. Si se admite que el intelecto agente es *intrínseco* al hombre, se tiene una visión *personal* de este entendimiento, a la par que se respeta la dignidad del hombre, porque entonces se nota que su actividad cognoscitiva no es prestada, sino que mana de sí. En consecuencia, también la libertad radical humana será personal y, asimismo, la responsabilidad. Con todo, de entre quienes afirmaron que el intelecto agente es intrínsecamente humano, algunos lo asimilaron a una *potencia* o *facultad* humana. Fue el caso, por ejemplo, de San Alberto Magno[25], Tomás de Aquino[26], Ramón Llull[27], etc. Así entendido, se concibe como un *accidente* del

---

[21] Todos ellos admitían la existencia en nosotros de un entendimiento agente y otro posible. De ese modo en el alma se daría algo que hiciera los inteligibles en potencia inteligibles en acto, y algo que recibiese las formas sensibles abstraídas de los sentidos. A lo primero se le denominó *intelecto agente* y a lo segundo *posible*. Esta propuesta ha sido relevante y seguramente la más acertada. Con todo, admite varios interrogantes. Por ejemplo, ¿es el agente una potencia o un acto?, ¿es potencia del alma o es el acto de ésta?, etc.

[22] Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, Mateo de Aquasparta, etc., sostuvieron que toda realidad creada está compuesta de materia (*hile*) y forma (*morfe*). Por ello, no entendían al intelecto agente humano separado de la materia, sino entrando en composición con ésta.

[23] Pedro Hispano, San Buenaventura, Juan Peckham, etc., pensaron que el intelecto agente es intrínseco a cada hombre, pero que es iluminado por Dios.

[24] Roberto Grosseteste, Pedro Juan Olivi, Gonzalo de España, etc., reducían el intelecto agente a la inteligencia, es decir, negaban la distinción real entre el agente y el paciente en el hombre. Con ello se consideraba que es la misma alma la que causa las formas en sí misma. Sin embargo, dado que el alma está en potencia respecto de las formas por no poseerlas, y dado que ningún agente obra si no está en acto, es manifiesto que el alma no puede causar las formas en sí misma, porque no puede estar en potencia y en acto a la vez respecto de ellas.

[25] Cfr. *Quaestio de intellectu animae*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. XXV, 2, 269b 59-270a 6. Cfr. sobre este tema en san Alberto: GILSON, E., «L'âme raisonable chez Albert le Grand», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge*, 1945 (XIV), 5-72.

[26] Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co; *De Ver.*, q. 18, a. 8, ad 3; *S. C. Gentes*, l. II, cap. 76; *Comp. Theol.*, I, 87 y 88; *De Spir. Creat.*, q, un, a. 11, ad 20; *De Vir.*, q. 1, a. 3, ad 5; *S. Theol.*, I, q. 79, a. 4.

[27] Cfr. *Declaratio Raymundi, per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi*, (también llamada *Liber contra errores Boetii et Sigerii*), *Corpus Christianorum*, Continuatio Medievalis, vol. LXXIX, cap. 32, Turnholti, Brepols, 1989, 298-300.

alma[28]. No obstante, este extremo es también rectificable, porque una *potencia* no puede ser de ningún modo un *acto* que esté al margen de toda potencialidad propia; y, además, un *accidente* depende siempre de una *sustancia*, con lo cual no se abandona la visión sustancialista del conocer humano.

De manera que, si el intelecto agente no puede ser ni una *sustancia* separada, ni un *accidente* del alma, y es claro que tampoco coincide con el alma entera (el alma también tiene inteligencia, voluntad, etc.), hay que descubrir si en la realidad humana existe algo más que sustancia y accidentes. En ese sentido Tomás de Aquino ofrece una buena guía de solución, pues por encima de las dualidades reales *sustancia-accidentes*, e incluso de la de *acto-potencia*, descubrió la distinción real entre *acto de ser-esencia* (*actus essendi-essentia*). Si la inteligencia humana está en el orden de la *potencia* (por tanto, de la *esencia* del alma), y si el intelecto agente es *acto* respecto de ella, ¿qué impide elevarlo al orden del *acto de ser* humano (*esse hominis*)?[29].

Puede que la propuesta de personalizar el intelecto agente choque con la siguiente rémora para ser aceptada: si el *intellectus agens* es siempre en *acto* ¿por qué no somos conscientes desde que existimos de que somos tal conocer? La respuesta a este escollo es múltiple: a) ningún conocimiento es *reflexivo*[30], de manera que para conocer el intelecto agente se requiere de un conocer humano distinto al propio intelecto agente (se trata del *hábito de sabiduría*, y atenderemos a él más adelante); b) el conocer *consciente*, frente a lo que defiende una hipótesis de

---

[28] Cfr. a este propósito mi trabajo «El intelecto agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 105-124.

[29] Con ello tampoco se quiere decir que todo nuestro *acto de ser* personal sea *conocer*, pues (como hemos visto en los dos capítulos precedentes) nuestro ser también es *co-existencia* y *libertad*. Pero si el conocer personal se distingue realmente de la co-existencia y de la libertad personales (pues la co-existencia y la libertad se pueden enfrentar al tema real conocido por el conocer personal), y éstas también conforman el acto de ser humano, el intelecto no será agente en solitario, sino *co-agente* con ellas. Por tanto, lo que se quiere hacer notar es que el acto de ser humano es un *co-acto* conformado por varios trascendentales personales.

[30] Ningún conocimiento humano es, en sentido estricto, *reflexivo*, y tampoco puede serlo el divino. En cuanto a lo primero cfr. algunos de mis trabajos citados: *Conocer y amar*, ed. cit., 2000; *Curso breve de teoría del conocimiento*, ed. cit. 1998. En cuanto al conocer divino, si éste fuera reflexivo, impediría la pluralidad de Personas divinas. En efecto, las distintas Personas divinas son cognoscitivas, pero no autocognoscitivas. En teología se puede decir que el Padre conoce al Hijo y el Hijo conoce al Padre (Cfr. *Jn.*, 10, 15). Pero no parece que eso sea compatible con decir que el Padre se autoconoce o el Hijo se autoconoce. Si cada persona se autoconociera enteramente sobraría respecto de cada persona el conocimiento de la otra.

la filosofía moderna, no es el más elevado (ni lo es a nivel sensible[31], ni tampoco a nivel intelectual[32]). Si ello es verdad, ¿cómo mantener la existencia del intelecto agente si no somos conscientes de él? Lo somos, pero *a posteriori*, pues después de conocer muchas cosas reparamos en que quien conoce es uno, esto es, en que *somos conocer*. Ahora bien, esa conciencia no es el *intellectus agens*, sino algo menor a él, un *hábito innato* solidario al intelecto en acto, hábito llamado desde Aristóteles *de sabiduría*. La razón de ser de este hábito es, por tanto, el propio conocimiento personal tan anhelado por la tradición filosófica clásica[33].

Si ahora se preguntara cómo con algo inferior, el *hábito de sabiduría* puedo conocer lo superior, a saber, que la persona es un *conocer personal*, es decir, un *intelecto agente*, la respuesta sería como sigue, aunque se ampliará más adelante: porque dicho hábito es *solidario* al ser personal, es luz *en* la luz personal, es decir, no cabe persona humana sin tal hábito, aunque tal hábito no sea la persona. Tal hábito ilumina el ser personal, pero por ser inferior a él lo conoce parcialmente. Conoce que somos persona (que somos conocer), pero no conoce enteramente qué persona somos (si eso acaeciese Dios estaría de más). Si se siguiera preguntando que, dado que toda persona humana dispone de hábito de sabiduría, cómo es posible que no todas las personas sean sabias, habría que responder lo siguiente: que todas las personas disponen del *inicio de la sabiduría*, pues todas disponen de ese hábito mediante el cual se saben personas distintas, pero unas personas *activan libremente* más ese hábito, otras menos, y otras incluso pretenden cegar la activación. Sólo a las primeras se les puede considerar más sabias, menos a las segundas, y bastante torpes, por cierto, a las terceras.

---

[31] En efecto, el *sensorio común* o *conciencia sensible* es inferior al conocimiento de los sentidos internos superiores: imaginación, memoria y cogitativa.

[32] En el plano intelectual hay varios niveles de conciencia. Uno es el *primer acto de la razón*, precisamente aquél por el que notamos que el conocer es acto, operación inmanente. Niveles superiores de conciencia (aunque ninguno de ellos se reduce a ser conciencia) son los *hábitos adquiridos*, por medio de los cuales conocemos los actos u operaciones inmanentes de la inteligencia, es decir, sabemos que pensamos. Superior a éstos es el *hábito innato de la sindéresis*, por medio del cual somos conscientes que tenemos dos potencias espirituales, la inteligencia y la voluntad. El último nivel de conciencia sería el *hábito de sabiduría*, por medio del cual conocemos el propio ser personal, uno de cuyos radicales es el intelecto agente. Por tanto, todo nivel de conciencia es inferior al intelecto agente.

[33] «*Conócete a ti mismo*. Ninguna de todas las cosas criadas yerra su fin, sino el hombre... Y quien comienza ignorándose mal podrá conocer las demás cosas. Pero ¿de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce?», GRACIÁN, B., *Op. cit.*, 188.

En cuanto al origen del entendimiento agente, Tomás de Aquino admitió que procede directamente de Dios[34] y que participa de la luz divina[35], tanto natural como sobrenaturalmente[36]. Además, para Sto. Tomás, Dios no sólo instruye naturalmente al entendimiento agente, sino que también le otorga mayor luz mediante varios dones sobrenaturales: la *fe*, la *profecía*, etc., durante esta vida; y mediante otros más lúcidamente cognoscitivos tras la vida presente: la *gloria*.

La iluminación natural divina de nuestro intelecto agente indica que nuestra vinculación natural directa con Dios es de apertura cognoscitiva, aunque no siempre sea consciente. La iluminación sobrenatural conlleva que esta vinculación cognoscitiva natural es susceptible de ser elevada durante esta vida por medio de cierto don divino[37], y que, además, nuestro conocer *post mortem* puede ser asumido por el conocer divino, es decir, podemos conocer como Dios nos conoce[38], o sea, conocer según el saber que Dios emplea para conocernos (que, obviamente, no es el mismo que él emplea para conocerse a sí). Como se puede apreciar, la ignorancia es el mayor enemigo del hombre, pero si ésta se inscribe en el nivel superior, en el acto de ser personal, ello equivale a decir que el intelecto agente no es cognoscitivo o que es ignorante, lo cual implica eliminar de raíz la dignidad humana. Con todo, esa tesis fue sostenida por Suárez en el s. XVII[39] y también por algunos pensadores recientes del s. XX[40].

Tras los vaivenes a que estuvo sometida la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* en la *escolástica renacentista* (ss. XVI y XVII), ha sido em-

---

[34] «Es propio de Dios iluminar a los hombres, imprimiéndoles la luz natural del intelecto agente», *De Spir. Creat.*, q. 10, ad 1.

[35] «La luz del intelecto agente, del que habla Aristóteles, ha sido impresa inmediatamente en nosotros por Dios», *De Spir. Creat.*, q. 10, co; «la luz recibida en nuestra alma procede de Dios», *Ibid.*; «el intelecto agente es como cierta virtud participada de alguna sustancia superior, a saber, de Dios», *De An.*, q. un., a. 5, co.

[36] Cfr. *De An.*, q. un., a. 5 co.

[37] Se trata del *lumen fidei*. A mi modo de ver la elevación por parte de Dios del conocer personal humano en esta vida se lleva a cabo por medio de la *virtud sobrenatural de la fe*. Cfr. mi trabajo: «Fe y persona», *Anuario Filosófico*, (1999), 737-811.

[38] Se trata del *lumen gloriae*. Cfr. I *Cor.*, 13, 12.

[39] Para ilustrarlo, acúdase a la publicación de GRAU I ARAU, A., «La función del entendimiento agente en la epistemología de Francisco Suárez», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 185-203; SEVILLA, R., *La doctrina del entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez*, Tesis Doctoral Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, 2002, pro manuscripto.

[40] Tal es la posición que, por ejemplo, RAÑA DAFONTE, C., asigna a Amor Ruibal en «Crítica del entendimiento agente según Amor Ruibal», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 205-212.

peño de algunos pensadores recientes tales como Gilson o Fabro la recuperación de ese hallazgo[41]. Sin embargo, tal descubrimiento, suficientemente descrito en metafísica, no ha sido atendido, salvo excepciones, en el ámbito de la antropología, menos aún en las instancias cognoscitivas de la persona humana. Además, precisamente por haber sido tratado por tan pocos pensadores, todavía se ha difundido escasamente.

3. La pérdida moderna y contemporánea de la noción de entendimiento agente y su reciente recuperación

Salvo la vertiente de comentadores del Aquinate, es decir, de autores como Cayetano (s. XV)[42], y de tomistas del s. XVII como Juan de Sto. Tomás [43], Báñez[44], Suárez[45], etc., cuya interpretación del intelecto agente fue no sólo dispar entre ellos, sino también muy peculiar en cada caso, la filosofía moderna y contemporánea ha olvidado esta averiguación.

En efecto, si por su actividad comparamos el intelecto agente a la locomotora de un tren que arrastra muchos vagones, se puede decir que la mayor parte de la filosofía moderna y contemporánea se ha subido al tren en marcha ignorando la estación de origen y la de destino. Como se recordará la filosofía moderna y contemporánea oscilan en gran medida entre el *racionalismo* (racionalismo, Ilustración, idealismo, fenomenología, estructuralismo, etc.) y el *voluntarismo* (nominalismo, empirismo, voluntarismo cósmico, pragmatismo, etc.). De modo que la modernidad filosófica se reparte en dos áreas de influencia enfrentadas: o protagonismo de la razón, o capitalidad de la voluntad. Siguiendo con la precedente semejanza, los racionalistas se asimilan más a los pasajeros que se fijan más en el interior del tren: su dotación, rendimiento, la ma-

---

[41] Cfr. Gilson, E., *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1965; *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 1996; Fabro, C., *Dall'essere all'esistente*, Brescia, Morcelliana, 1957.

[42] Cfr. Cayetano, *Commentaria in libros Aristotelis De Anima*, l. III, ed. G. Picard y G. Pelland, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

[43] Cfr. Juan de Sto. Tomás, *Cursus Philosophicus*, Torino, ed. Reiser, Marietti, 1948-49.

[44] Cfr. Báñez, D., *Super I Partem Doctor Thomae Aquinatis a q. sexagesimoquinta usque in finem comentariorum*, S. Stephanum, Salamanca, 1958. Para Báñez el intelecto agente no es cognoscitivo. Cfr. sobre este tema y autor: García Cuadrado, J.A., *La luz del intelecto agente según Domingo Báñez*, Pamplona, Eunsa, 1998.

[45] Cfr. Suárez, F., *De Anima*, d. 9, ed. Castellote, S., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978.

quinaria, etc. Los voluntaristas, en cambio, han dirigido en mayor medida su mirada hacia el otro lado de la ventanilla, esto es, el exterior, el paisaje. Ahora bien, unos y otros suponen que el tren ya se mueve sin preguntarse por qué lo hace, es decir, *por qué* pensamos o conocemos, y tampoco suelen cuestionarse por la «Stazione Termini», en rigor, *para* qué pensamos o a dónde nos dirigimos en último término con nuestro pensar. Ambas asuntos implican al intelecto agente. A falta de esta investigación, el intelecto agente no se ha dado por aludido y no ha comparecido en el panorama intelectual moderno y contemporáneo.

La ausencia del intelecto agente como tema en la panorámica intelectual moderna y contemporánea ha sido suplantada por el excesivo protagonismo de la razón[46] o de la voluntad[47]. En torno a esas potencias el tema que más se ha debatido es el de la hegemonía entre una u otra. Pero en la dilucidación de la superioridad de la razón sobre la voluntad o a la inversa ya se cede a un planteamiento reductivo, porque tal predominio no se alcanza sin poner en correlación ambas potencias con lo más alto a ellas susceptible de activarlas. En efecto, sin recurrir a la instancia que nos permita conocer a la razón y a la voluntad como potencias, es teóricamente imposible descubrir la jerarquía entre ambas, tanto en su estado nativo como tras su activación, a la par que es imposible desde esa perspectiva alcanzar al entendimiento agente. Esa imposibilidad se ratifica por múltiples razones: una, porque la voluntad no es cognoscitiva; otra, porque la razón no se conoce a sí enteramente como potencia, ni tampoco a la voluntad como tal, *máxime* si se considera a la razón en estado nativo, en el cual no sabe ni siquiera que está constituida para conocer (*tabula rasa*).

Dejando al margen la polémica en torno a la superioridad de la razón o de la voluntad, conviene notar que, por centrar la mirada exclusivamente en esas potencias, se ha dado en esas posiciones una falta de atención al intelecto agente. No es de extrañar que en ambos planteamientos la noción de *persona* parece estar perdida, y cuando se la supone existente resulte incognoscible[48], porque la superior instan-

[46] Defendieron la hegemonía de la razón en la filosofía moderna pensadores como Spinoza, Leibniz, y Hegel, y durante la filosofía contemporánea, filósofos como Husserl, o también corrientes de pensamiento tales como la fenomenología, el estructuralismo, etc.

[47] Afirmaron la supremacía de la voluntad en la filosofía moderna filósofos como Descartes, Malebranche, Pascal, Locke, Hume, Kant, Fichte, y durante la filosofía contemporánea pensadores tales como Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Blondel, Heidegger, Wittgenstein. Es usual asimismo encontrarse con esa tesis en corrientes de pensamiento del s. XX tales como la hermenéutica, la Escuela de Frankfurt, el pragmatismo, etc.

[48] A eso obedece, por ejemplo, el *sum* cartesiano, el *sujeto* husserliano, el *Da-sein* heideggeriano, etc.

cia cognoscitiva que se admite, la *razón*, es inferior al sujeto y, por tanto, no puede dar cuenta de él. La pérdida de la persona humana ha acarreado, a la par, el alejamiento de Dios del panorama intelectual, hasta el punto que quienes se han atrevido a tenerlo en cuenta (algunos existencialistas, filósofos del diálogo, personalistas, por ejemplo), han apelado sobre todo a la fe sobrenatural[49]. Otros –no pocos– han negado o prescindido del método de acceso a la persona y también a Dios.

Por último, ciertos conocedores de la filosofía aristotélica en el s. XIX, como Brentano[50], y ciertos estudiosos del tomismo en el s. XX, como Ramírez[51], Sánchez[52], Hislop[53], Manyá[54], Palmés[55], Derisi[56], Zigliara[57], Degl'Innocenti[58], Reyna[59], Más Herrera[60], Kuksewicz[61], Mahoney[62], etc., han recuperado la noción de *intelecto agente*. No pocos de ellos –salvo excepciones– limitan en demasía su papel a la supuesta función abstractiva, imbuyéndole en algunos casos de una fuerte carga causal. Por

---

[49] Es el caso, por ejemplo, de Kierkegaard en el s. XIX, y de Jaspers y Marcel en el s. XX.

[50] Cfr. BRENTANO, F., «Panorama de las anteriores explicaciones acerca del *nous poietikos*», trad. de SANCHEZ MIGALLÓN, S., *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 225-245.

[51] Cfr. RAMÍREZ, S., «La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades», *Estudios Filosóficos*, 6 (1957), 203-230.

[52] Cfr. SÁNCHEZ, M., «La distinción entre el entendimiento agente y el posible según Sto. Tomás», *Ciencia Tomista*, 39 (1929), 207-214.

[53] HISLOP, I., «Aquinas, Augustine and the intellectus agens», *Domin. Stud.*, 6 (1953), 180-183.

[54] Cfr. MANYÁ, J.P., «Qüestions de gnoseologia. La teoría de l'intellect agent», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 6 (1930), 61-104.

[55] Cfr. PALMÉS, F.M., «Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás», *Espíritu*, 9 (1960), 23-8.

[56] DERISI, O.N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo. Tomás*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980.

[57] Cfr. ZIGLIARA, T.M., *Summa Philosophica* (II), *Dell luce intelllectuale e dell'ontologismo* (I), París, Beeuchesme, 1909.

[58] Cfr. DEGL'INNOCENTI, U., «L'enigma dell'intelleto agente», *Aquinas*, 13 (1970), 25-45.

[59] Cfr. REYNA, R., «On the soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas», *The Thomist*, 36 (1972), 131-149.

[60] Cfr. MAS HERRERA, O., «Introducción a la doctrina de la iluminación de la inteligencia en el sistema tomista», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13 (1975), 57-71.

[61] Cfr. KUKSEWICZ, Z., «The potential and the agent intellect», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982.

[62] Cfr. MAHONEY, E., «Sense, intellect and imagination in Albert le Grand, Thomas Aquinas and Siger», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982.

su parte, pensadores como Canals[63] o Polo[64], denuncian de modo radical esa inconveniencia en el tratamiento del intelecto agente. A mi modo de ver, este último pensador es quien más ha recuperado y revitalizado en nuestros días la noción clásica de entendimiento agente, en rigor, del *conocer personal*[65], en el que podemos centrar la atención seguidamente.

4. Intelecto agente e inteligencia: objetos, actos y hábitos adquiridos

Dentro de la aludida tradición aristotélico-tomista, algunos autores aceptan que el *intelecto agente* es el acto intelectual superior; otros, en cambio, piensan que lo superior cognoscitivo nuestro es el *hábito de sabiduría*. Aún hay otros, que por considerar que el intelecto agente no es cognoscitivo, lo más alto de nuestro conocer sería la *inteligencia*, que se activa sucesivamente según hábitos, de entre los cuales los más altos son el de los primeros principios y el de sabiduría. No son éstas las únicas opiniones, pero lo que sí es obvio es que las tesis son muy plurales.

Ahora bien, la inteligencia es al comienzo una *potencia*; también la voluntad. Ambas facultades son espirituales, pero *pasivas* en su estado de naturaleza. La sensibilidad interna, debido a su soporte orgánico, no puede incidir en lo puramente espiritual. Tampoco la realidad física externa puede estimular lo espiritual, pues lo menos no puede activar lo más. Por eso, se requiere de un *acto espiritual* previo capaz de activar a la inteligencia y también a la voluntad. Y ese papel se le ha asignado, por lo menos en el caso de la inteligencia, al intelecto agente[66].

La tesis de que la *especie impresa* de la inteligencia es el objeto de la fantasía una vez iluminado por el intelecto agente pertenece a la aludida tradición filosófica. Además de la función abstractiva, algunos pensadores (San Alberto Magno, por ejemplo[67]) admitían que el intelecto

---

[63] Cfr. Canals Vidal, F., «El "lumen intellectus agentis"», *Convivium*, 1 (1956), 101-136.

[64] «El núcleo del saber... permite liberar al intelecto agente de su versión causalista», Polo, *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 1964, 108.

[65] Cfr. mi libro *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

[66] Debido a la distinta *intencionalidad* de cada una de esas potencias, la activación de ellas debe ser distinta en cada caso.

[67] «Son dos las obras del agente, una de las cuales es abstraer las formas inteligibles, que no es otra cosa sino hacerlas simples y universales, y lo segundo es iluminar al intelecto posible», *De Anima*, l. III, tract. 2, cap. 19, 205 b 65-75.

agente también activa a la inteligencia en sus diversas *operaciones*, tarea que se podría extender asimismo a la de activar los *hábitos adquiridos* de esa potencia. Por lo demás, si abstraer es la operación preliminar propia de la inteligencia, en rigor, no puede ser una operación del intelecto agente. De modo que el intelecto agente no abstrae, pero si es cognoscitivo, hay que averiguar qué conoce. Además, si verdaderamente está a nivel personal, no debe activar directamente ninguna de esas dimensiones humanas inferiores a él (ej. actos y hábitos de la inteligencia), porque el tema de una persona no puede ser algo que no es personal. Esa función la puede realizar muy bien algún instrumento del que se sirva el intelecto agente. En efecto, para dar razón de la nobleza del *acto de ser* humano no conviene explicarlo con relación a la *esencia* humana. Lo inverso no sólo es posible, sino ineludible. Es decir, así como es imposible explicar la *esencia* humana sin su referencia al *acto de ser* personal humano, así, para desentrañar la índole del *acto de ser* humano, no conviene referirlo a la *esencia* humana, porque lo más no está en función de lo menos, sino al revés.

El que el intelecto agente sea superior y separado de la inteligencia y de lo que ella conoce (*inteligibles* en lenguaje aristotélico) indica también que él está al margen de toda operación y de todo hábito de la inteligencia, y que existe aunque aquéllos no existan, es decir, de que la facultad no pase de mera potencialidad. Por eso se puede decir distinto a la inteligencia y previo a ella. Por lo demás, el instrumento del que el intelecto se sirva para activar la inteligencia, la voluntad y la naturaleza humana debe ser cognoscitivo. Este tiene un nombre en la filosofía medieval: la *sindéresis*. Este hábito innato es –como se ha indicado– el *ápice del alma* (*scintilla rationis* o *scintilla conscientiae*[68]) y así se entiende que en la filosofía medieval se considere al alma como *forma corporis*. Por tanto, la sindéresis es el vértice de la *esencia* humana. A su vez, la inteligencia, como potencia del alma que es, debe acompañar de algún modo al cuerpo, puesto que el alma es *como* la *forma sustancial* del cuerpo humano. Tal vez por eso Tomás de Aquino describe a la inteligencia como una facultad de medios. Pero si el intelecto agente no es *forma* ninguna, sino *acto*, ¿para qué va a acompañar al alma en la formalización del cuerpo humano? No tiene ninguna necesidad al respecto. Tampoco tienen necesidad de acompañar al cuerpo. De ningún modo se puede decir que en el alma o en el cuerpo esté el tema o el fin del intelecto agente. Con otras palabras: el fin o tema del conocer personal humano

[68] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 39 q. 3 a. 1 co; *De Ver.*, q. 17 a. 2 ad 3.

no es ni el cuerpo humano, ni la inteligencia y la voluntad humanas, ni ninguna otra dimensión humana inferior a él. Tampoco puede ser él su propio tema, pues ese supuesto narcisismo reflexivo es contrario a la índole de cualquier conocer. En suma: el intelecto agente no activa nada potencial directamente, sino a través de un instrumento activo del que dispone. Además, su tema no puede ser sino superior a él[69].

La inteligencia se activa con actos y hábitos. Los actos son operaciones inmanentes[70]. Los hábitos adquiridos son superiores a las operaciones, es decir, más acto que ellas, y esto al menos por dos motivos: a) porque permiten conocer más que las operaciones (precisamente la verdad de las operaciones, verdad oculta para ellas mismas, pues éstas se limitan a formar objetos o a conocer asuntos reales que no son su propio acto; de otro modo no se podría discernir entre el acto y los objetos, y es manifiesto que ambos son heterogéneos); y b) porque permiten conocer con mayor facilidad. Como el hábito es acto y queda en la inteligencia, la actualiza; remite en ella esa potencialidad al perfeccionarla activamente, cognoscitivamente. Ello indica que le permite conocer más que antes, lo cual –como vimos en la Lección precedente– es un síntoma de libertad, pues saber más equivale a ser más libre. También se vio que por tratarse de una potencia inorgánica, el crecimiento de la inteligencia carece de límite. Por eso, los hábitos adquiridos revelan el carácter *futurizante* de esa facultad, ya que son ellos los que la vuelven capaz de conocer progresivamente más de cara al futuro. Con todo, ¿qué puede significar que los hábitos abran la inteligencia al futuro?, ¿de qué futuro se trata? Obviamente de un futuro no temporal, es decir, no susceptible de devenir pasado, un *futuro no desfuturizable*. Por aquí se capta que la progresiva activación da inteligencia cambia su índole de facultad de medios en facultad de fines; la personaliza.

Hemos aludido a cómo conocemos las operaciones de la inteligencia: con *hábitos adquiridos*. Queda por explicar cómo conocemos los há-

---

[69] Por eso, no conviene implicar al intelecto agente en tareas inferiores a su rango, como es el caso de la activación de lo inferior a éste, sino que debemos explicarlo manteniéndonos en su altura, e incluso vincularlo con lo superior a él. Por ello, la vinculación del acto de ser humano a la esencia humana debe ser instrumental. Además, ese servirse de instrumentos no sólo lo debe ejercer el intelecto agente respecto de la inteligencia, sino también respecto de la voluntad y las demás potencias. Más aún, debe emplear el mismo instrumento para activar a una y otra potencia y a las demás, porque todas ellas están en el nivel de la esencia humana, y si se conocieran y activaran por instrumentos distintos no podríamos compararlas, asunto que evidentemente hacemos.

[70] Cfr. mi libro *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

bitos adquiridos de ella o a ella misma como potencia cada vez más activada con tales hábitos. Esto, a menos que se quiera admitir en la propia potencia un proceso al infinito que nada explique, debe depender de una instancia cognoscitiva humana, que sea *activa* y *superior* a la inteligencia, y que esté vinculada (como instrumento suyo) al intelecto agente. Si los hábitos adquiridos no pueden ser el tema propio del intelecto agente, porque el tema de éste no puede consistir en nada inferior a sí (la persona no es *para* lo impersonal), y lo que activa a una potencia pasiva no puede ser sino una instancia activa innata (pues sólo lo activo innato puede dar razón de lo activo adquirido), ¿de qué instancia cognoscitiva trata? La respuesta –como se ha adelantado– tiene nombre en la tradición medieval: *sindéresis*[71], el hábito nativo (el inferior de ellos) del que se sirve el intelecto agente para activar, iluminar a la inteligencia, sus actos y sus hábitos, y también a la voluntad y a los suyos. *La sindéresis es la apertura nativa de la persona a la naturaleza y esencia humanas.* Este hábito también es *susceptible de crecimiento* (y también de decrecimiento), y no es el único de los hábitos innatos superiores. Atendamos a ellos.

5. El intelecto agente y los hábitos innatos

Los hábitos innatos dependen del intelecto agente, y son, al menos, tres de menos a más: la *sindéresis*, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría*. El primero –como se ha indicado– es un descubrimiento de San Jerónimo. Los dos restantes son hallazgo de Aristóteles. Cada uno de ellos constituye una «habilidad» (*habilitas* los llamaba Tomás de Aquino[72]) del intelecto agente para determinados menesteres, es decir, una determinada apertura de la persona humana hacia diversas realidades. *La sindéresis es la apertura de la persona a lo inferior a ella, pero unido a ella. El hábito de los primeros principios es la apertura de la persona humana a los actos de ser reales extramentales. La sabiduría es la apertura de la persona a su propia intimidad.*

¿Qué sentido tiene que a esos hábitos se les llame «*innatos*»? La tradición medieval los denomina así para distinguirlos de los hábitos *adquiridos* propios de la inteligencia. Con eso se quería indicar que toda

[71] Cfr. Tomás de Aquino, *Q.D. De Vir.*, q. 1, a. 6; *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 6, co, ad 1 y ad 3.

[72] Cfr. *S. Theol.*, I, q. 79 a. 6 co; *De Ver.*, q. 10 a. 2 co, *De Ver.*, q. 12 a. 1 co.

persona humana dispone de ellos. No obstante, entre los tomistas existe no poca polémica sobre qué sea lo *innato*. El mismo Tomás de Aquino se inclina por admitir que mientras estos hábitos cognoscitivos son innatos, lo conocido por ellos no lo es[73]. Pero esta tesis postula la separación entre el conocer y lo conocido, es decir, entre el *método* y el *tema*; y este extremo no parece correcto. Tal vez una respuesta más congruente sea la siguiente: en el hombre todo es *nato*, porque él también lo es (ya que es *hijo*). Lo que sucede es que esos hábitos no nacen en nosotros como los hábitos adquiridos de la inteligencia o las virtudes de la voluntad, pues nacen directamente del *acto de ser personal* y no pertenecen a ninguna potencia o facultad.

Que un acto menor pueda nacer de un acto mayor no ofrece contradicción. Sí la ofrece, en cambio, que nazca de una potencia. En efecto, esos hábitos no pueden encuadrarse en la potencia porque son previos y condición de posibilidad de la activación de ella. De sostener la tesis contraria se caería en una petición de principio. ¿Se encuadran entonces en la *esencia* humana? Sólo uno de ellos, en el sentido de que es el *ápice de la esencia* humana: la *sindéresis*. Los otros dos, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría* pertenecen al *acto de ser personal* (aquí puede entroncar la distinción medieval entre *ratio inferior* y *ratio superior*). Ahora bien, si la sindéresis constituye el ápice de la *esencia* humana y depende del intelecto agente, ¿acaso la *esencia* humana *nace* del *acto de ser* personal? Respuesta afirmativa. En el hombre no existe *identidad* real porque su esencia *deriva* de su acto de ser.

Si *persona* significa apertura irrestricta (cfr. Capítulo 14), ¿qué puede significar *hábito nativo* como una canalización determinada de la apertura irrestricta de la persona humana? Tales hábitos indican que la persona humana es *pluralmente abierta*, y que esa pluralidad de aperturas forma dualidades jerárquicas entre sí. La persona es dual en su constitutiva apertura. De otro modo: su apertura constitucional tiene al menos dos dimensiones de distinto nivel: una apertura inferior, porque versa sobre realidades inferiores a la persona, y otra superior, porque versa sobre realidades personales. A su vez, la apertura de la persona hacia lo inferior tiene dos dimensiones: una inferior hacia la *naturaleza* y *esencia* humanas por medio de la *sindéresis*, y otra superior hacia los *ac-*

[73] Cfr. mis trabajos: «Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios», *Miscelanea Poliana*, 1 (2005), http://www.leonardopolo.net; texto, nº 2; «Origen y lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, XCVI (2004) 1, 51-64.

tos de ser reales no personales, por medio del hábito de los *primeros principios*. La apertura de la persona humana hacia lo superior, esa que se abre a la propia intimidad personal, se abre en dualidad hacia sí (la *co-existencia*) y hacia las demás personas (porque no encontramos la réplica de la persona que somos en nuestra intimidad, por eso se añade la preposición «*con*» al final de la expresión precedente: *co-existencia-con*.

a) *La sindéresis*. La apertura de la sindéresis es doble: con una vertiente inferior hacia la *inteligencia*, y con otra superior hacia la *voluntad*[74]. De la sindéresis depende el iluminar la *esencia* humana, es decir, el que la persona humana conozca su inteligencia, su voluntad y a las demás potencias, y a través de ellas el resto de la realidad intramundana, pues la persona sólo puede gobernar consciente y voluntariamente su naturaleza en la presente situación cuando ha activado su inteligencia y su voluntad. En concreto, por una parte, la sindéresis arroja luz sobre las especies de la sensibilidad intermedia, sobre los actos y los hábitos adquiridos de la inteligencia. Y, por otra, tiene una misión iluminante respecto de la voluntad, sus actos y virtudes. De ese modo se descubre en la sindéresis su carácter *unificante* de las dos potencias superiores humanas y su control sobre ellas. Y todo ello este hábito lo lleva a cabo en dependencia del intelecto agente. O si se quiere, la sindéresis es la apertura con que cuenta el intelecto agente para iluminar, dirigir, controlar la *naturaleza* y *esencia* humanas *propias*. Atendamos mínimamente a esta extensión.

La persona humana también se abre a la *esencia* de universo físico (las cuatro causas de la realidad física) merced también a la *sindéresis*. En efecto, si la sindéresis no activara, desarrollara, la inteligencia con *hábitos adquiridos*, no podríamos conocer ni las *sustancias* (compuestos de causa material, formal y movimiento extrínseco), ni las *naturalezas* vivas (compuestos de causa material, formal y movimiento intrínseco), ni el *orden* del universo (causa final). De modo que la sindéresis no sólo nos capacita para conocer nuestra *naturaleza* y *esencia*, sino también para conocer la *naturaleza* y *esencia* del cosmos. Nos capacita además, para notar la compatibilidad entre nuestra *naturaleza* con la del universo y,

[74] La apertura de la sindéresis a la inteligencia es inferior a la de la voluntad porque conocer (activar) la inteligencia es más fácil que activar la voluntad, pues la primera es clara, cognoscitiva, mientras que la segunda es oscura y no conoce. Además, porque la orientación al fin último es más neta en la voluntad que en la inteligencia, fin último que, además, la voluntad no puede alcanzar nunca en esta vida. Por ello, respaldar la activación de la voluntad respecto del fin último exige más actividad que la empleada para actualizar la inteligencia de cara a conocer asuntos mentales o reales mediales.

sobre todo, para percibir la superioridad de nuestra *esencia* respecto de la *esencia* del universo[75]. Por otra parte, si la sindéresis conoce la propia *naturaleza* humana, como ésta es *común* a todos los hombres, hay que sostener que mediante la sindéresis también estamos abiertos a conocer la naturaleza de cada una de las demás personas humanas. Y, asimismo, como la sindéresis conoce nuestra propia *esencia*, y ésta crece de modo semejante a la del resto de la humanidad, la sindéresis también estará abierta a conocer la *esencia* de las demás personas humanas.

Como el intelecto agente es dual respecto de los demás trascendentales que caracterizan a la persona humana, tanto la *naturaleza* como la *esencia* humana no dependen en solitario del intelecto agente a través de la sindéresis, sino también de aquellos trascendentales restantes, a saber, de la *co-existencia*, de la *libertad*, y en especial del superior, del *amar donal*. Por eso, el doble papel de la sindéresis (iluminar la inteligencia y la voluntad) sobre la *esencia* humana es *donante*, aportante, personalizante merced a su dualización de ella con el amar personal. Sin ese cariz no se entienden ni los hábitos adquiridos ni las virtudes. A la par, esa tarea de la sindéresis también es *liberalizante* respecto de la esencia humana, pues la libertad personal confiere libertad a las potencias superiores cuando éstas adquieren hábitos, y éstos son fruto de la activación de la sindéresis si ésta se dualiza con la libertad personal. Por lo demás, la co-existencia permite a la sindéresis *acompañar* y *cuidar* de la esencia humana.

b) *El hábito de los primeros principios.* Este hábito presenta también una doble apertura, una inferior hacia el *ser del universo* (el principio de *no contradicción*), y otra superior hacia el *ser divino* (el principio de *identidad* o ser simple). No debemos extendernos en estas aperturas porque no son antropológicas, sino –como se dijo– propias de la *metafísica*[76]. Del hábito de los primeros principios depende el conocimiento temático de los primeros principios reales, es decir, los *ac-*

---

[75] Como la presentación de estas aperturas cognoscitivas pueden resultar muy escuetas para el lector, y por ello un tanto crípticas, y dado también que las respectivas aclaraciones no pertenecen al meollo de nuestro tema antropológico, quien desee una visión amplia y sinóptica de este asunto la puede encontrar en nuestro trabajo «Los actos racionales que permiten conocer la realidad física», en POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

[76] Este hábito es el que permite el desarrollo de dos disciplinas teóricas: la *metafísica* o estudio del ser extramental como principio, y la *teología natural* o estudio de Dios como principio (no como ser personal). Ambas se engarzan a través del tratado filosófico de la *creación*.

tos de ser extramentales. Tal hábito es la apertura nativa de la persona humana a aquellas realidades externas que son *primeras* respecto del ser de la propia persona, que no se conocen como personas, y que constituyen el *fundamento* ontológico de la totalidad de lo real. «Primeras» indica que la persona viene después, es decir, que cuando la persona entra en escena, ya hay escenario sólido, fundado, el cosmos; y ya existe quien lo ha escenificado, Dios. «Segunda» no quiere decir que la persona humana sea secundaria o menos importante, sino que no puede ser sin aquéllas.

c) *El hábito de sabiduría.* Este hábito se abre en dualidad a la persona y a las demás personas. La primera es inferior a la segunda. En la primera, el hábito se abre a los trascendentales personales propios (dos inferiores y dos superiores). El miembro inferior de esa dualidad a la que se abre dicho hábito lo forman la *co-existencia* y la *libertad*, y el miembro superior lo conforman el *conocer* y el *amar* personal. A la par, la co-existencia es inferior a la libertad, y el conocer al amar. Por otro lado, la apertura superior, a las demás personas, debe admitir, a su vez, una dualidad: una inferior, que es la apertura hacia las demás *personas creadas*, y una superior: la apertura hacia las *personas increadas* o divinas. Por lo demás, tras lo dicho carece de sentido objetar que el hábito de sabiduría (también los otros) sea *reflexivo*, porque el hábito de sabiduría no se conoce a sí, sino a los trascendentales personales en su apertura a personas distintas. El hábito de sabiduría es el *método*; los trascendentales personales son el *tema*. No cabe método cognoscitivo sin tema conocido, y a la inversa; pero método y tema son distintos.

Es pertinente que el intelecto agente se sirva de un hábito inferior a sí (distinto de la sindéresis y de los primeros principios) que le permita alcanzar o conocerse en parte como persona (se trata del *hábito de sabiduría*), porque alguna de las realidades principiales a las que se abre alguno de los otros hábitos (el de los *primeros principios*) no es personal, el ser del universo. Y la que lo es, el ser divino, no se conoce como realidad personal por medio de aquél hábito. De modo que, a fin de no personalizar lo que no debe ser personalizado, el cosmos, conviene disponer de otra instancia cognoscitiva que alcance lo no personal de modo distinto a como se alcanza por otra instancia lo personal. Superior a la sindéresis y al hábito de los primeros principios es el hábito de sabiduría, del que depende el conocimiento personal propio. Es la apertura nativa que cada persona humana tiene respecto de su *acto de ser* personal, esto es, la iniciación al conocimiento de la persona que se es y que será, es decir, que se está llamada a ser.

Como en la presente situación humana el *será* no comparece, el saber sapiencial es siempre introductorio a la materia. A distinción de los precedentes, este hábito no es una apertura *hacia fuera*, sino una *apertura íntima*, un espacio interior conocido, transido de luz. Es el conocimiento propio como persona distinta de lo demás y de las demás, un conocerse ante la totalidad de lo real, incluidos el acto de ser del universo y el acto de ser divino. Es una luz translúcida que conoce, en la medida de su solidaridad con la persona cognoscente, a ésta, esto es, sus radicales íntimos: los *trascendentales personales*. Sin ese hábito no podríamos comprender la realidad a la que se refieren los cuatro Capítulos de esta última sección del Curso. Pero si somos capaces de entender en buena medida estas Lecciones, es porque el hábito de sabiduría nos asiste.

En suma, además de su apertura interior a sí y trascendente a Dios y a los demás, la persona humana es abierta a lo inferior, al ser y esencia del universo y a su propia esencia y naturaleza. De modo más sencillo: la persona humana está vinculada a su esencia y naturaleza por medio de la *sindéresis*; es coexistente con el acto de ser del universo por el *hábito de los primeros principios*; es abierta a su intimidad por el *hábito de sabiduría*. También es abierta a las demás personas porque en su intimidad ofrece esa apertura. Es decir, que la persona humana no está diseñada para separarse de su esencia y naturaleza, del ser del universo y de su esencia, de su propio ser, del ser personal de los demás y del ser personal divino.

Las dualidades descritas manifiestan que el hombre es un ser complejo. La vida, suele repetirse, es compleja y llena de matices. Con todo, no debemos perder de vista que todas esas complejidades son *duales*, y que las distintas dualidades son atraídas y gobernadas desde el miembro superior de todas ellas, el *amar*. Por eso el hombre, a fin de cuentas, a pesar de la complejidad constitutiva, tiene un carácter *simplificante*, o si se quiere, *unitivo*, y ello merced al amor personal[77], si es que él libremente lo respalda sin intentar conculcarlo. No hacerlo, más que ceder a la doble vida, es no respetarse como persona creada. Por otra parte, sobre los precedentes planteamientos cabe un añadido, y es que todos esos hábitos innatos son susceptibles de *crecimiento*; desarrollo debido al intelecto agente y en orden a él, e incluso de *elevación sobrenatural*, asunto este último muy sugerente para desarrollar en una investigación teológica.

[77] Cfr. en este sentido: BENEDICTO XVI, carta encíclica *Deus caritas est*.

6. El carácter trascendental del conocer personal

Trascendental no significa aquí algo así como la expresión «muy importante» cuando ésta se emplea en el lenguaje usual, no porque el intelecto agente no lo sea, que lo es, y mucho. Tampoco tiene el significado que le da la filosofía moderna (Kant, por ejemplo), –cuyo sentido es lógico-trascendental–. Como se recordará, la teoría de los trascendentales surge en la metafísica medieval a partir de claros antecedentes platónicos y aristotélicos, y está expresamente formulada por Tomás de Aquino. Los estudiosos del tomismo han centrado su atención en los trascendentales metafísicos[78]. Pero aquí, el significado del término *trascendental* no es metafísico, porque el intelecto agente es una realidad antropológica, no externa a la persona humana, pues la antropología es distinta, por superior, a la metafísica, y sus temas son, asimismo, jerárquicamente distintos. No obstante, el intelecto agente también es, como los temas que estudia la metafísica, transfísico. Aquí tenemos, por tanto, una primera caracterización del significado de *trascendental*, a saber, *más allá de lo físico*. Pero como los ámbitos de realidades que transcienden lo físico son variados, esta descripción tampoco es suficiente.

Según la filosofía medieval, se consideraba como realidad trascendental a una de aquellas perfecciones puras (sin mezcla de imperfección) que existen en la totalidad de lo real (el ser, la verdad, el bien...). La palabra trascendental, tal como aquí se usa, indica que la realidad estudiada transciende lo físico no en el plano cosmológico, sino en el *personal*. La persona no es física ni puede serlo (persona equivale a *espíritu*). En consecuencia, la palabra *trascendental* referida al intelecto agente significa, desde luego, una perfección pura, sin mezcla de imperfección (de potencia), pero se trata de una perfección pura que no es propia de toda realidad, sino exclusiva de las realidades *personales*. De otro modo: una persona requiere de *conocer personal* para ser persona.

Además de la precedente explicación semántica, se puede preguntar que, dado que los trascendentales personales no sólo son *transfísicos* sino, por así decir, también *transnaturales* y *transesenciales*, ¿por qué no asimilarlos a alguno de los transcendentales *metafísicos*? Más en concreto, si el intelecto agente es transfísico y se lo hace equivaler de algún modo al *acto de ser personal*, llamándosele entonces *trascendental*, ¿por qué no asemejarlo a uno de los trascendentales clásicos, como por ejem-

[78] Cfr. Aersten. J.A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003.

plo, al ser, a la verdad, al bien, etc.? La respuesta pasa por una ampliación del ámbito de lo trascendental. En efecto, es pertinente no reducir los trascendentales antropológicos a los metafísicos[79]. La razón de esa ampliación radica en que los trascendentales personales son *superiores* a los metafísicos y *condición de posibilidad* de ellos. En efecto, tomemos como ejemplo el ser, la verdad y el bien. El *ser* del universo no es trascendental sin el ser personal humano, porque aquél es para éste, no al revés, ya que es el hombre quien coexiste con el mundo, no a la inversa. La *verdad* no es trascendental sin el conocer, pues sin conocer no cabe verdad ninguna; pero el conocer es personal. El *bien* no es trascendental sin el querer, y el amar es personal.

Esta ampliación del ámbito de lo trascendental se debe a Leonardo Polo y, al parecer, carece de precedentes, porque la filosofía moderna y contemporánea no admite trascendentales que sean reales, y la filosofía clásica griega y medieval no admite trascendentales reales personales como radicalmente distintos de aquellos que existen en el resto de lo real. Es claro que no toda realidad es personal, y si existen perfecciones peculiares exclusivamente de las personas, no convendrá rebajarlas, asimilarlas, a las realidades no personales. En efecto, explicar en general el acto de ser humano con el acto de ser del universo es eso, una *generalización*; pero de esa exposición quien sale perdiendo es el acto de ser humano, porque éste, tras perder sus rasgos propios, adquiere en la explicación rasgos que le son impropios.

El *intelecto agente* no se reduce a los trascendentales metafísicos. No se puede asimilar al acto de ser del universo porque éste no es cognoscitivo. No se puede asimilar a la *verdad*, porque ésta es un trascendental *relativo* al conocer. Por tanto, la verdad sólo será trascendental a condición de que el conocer también lo sea. Y a pesar de serlo, el conocer no será trascendental como lo es la verdad, pues la verdad depende del conocer, no a la inversa. Tampoco se puede asimilar el intelecto agente al *bien*, porque éste es un trascendental *relativo* al querer, pero no es misión del intelecto agente querer o dejar de hacerlo, sino conocer. Por lo demás, tampoco se justifica la equivalencia del intelecto agente con ninguno de los demás trascendentales propuestos como tales en el elenco tradicional.

---

[79] «Se propone que la teoría de los trascendentales se puede ampliar, es decir, que los trascendentales descubiertos, y más o menos coordinados por la filosofía tradicional –a los que llamo trascendentales metafísicos–, se deben distinguir de otros trascendentales, a los que llamo personales», POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. I, ed. cit., 24.

La tesis de que el intelecto agente sea el acto intelectual superior es netamente tomista. Tomás de Aquino mantiene que sin intelecto agente el hombre no podría entender nada. Si del intelecto agente depende todo el conocimiento humano, también él se servirá de algún instrumento para conocer los trascendentales metafísicos: el ser, la verdad, el bien[80]. Ahora bien, ¿cómo es posible conocer esos trascendentales si el intelecto agente no es un trascendental? Más aún, si el conocer es superior a la verdad y condición de posibilidad de ella, dado que todo conocer depende del intelecto agente ¿no será éste superior a la verdad? Sin duda. A su vez, si el bien es segundo respecto de la verdad ¿no será el intelecto agente un trascendental superior asimismo al bien? Desde luego. ¿Y respecto del ser?, ¿acaso no será el intelecto agente un ser más intensificado que aquél? Sin duda alguna si aquel ser no es personal, puesto que el intelecto agente sí lo es, ya que es más ser persona que no serlo.

Si el intelecto agente es un trascendental superior a los metafísicos, pues es condición de posibilidad de que aquéllos lo sean, y es *antropológico*, la antropología trascendental será superior a la metafísica. A la par, como lo inferior tiene como fin lo superior, los transcendentales metafísicos estarán en función del entendimiento agente como transcendental antropológico, y no al revés. O si se quiere, para que la verdad sea trascendental no sólo se requiere previamente que el intelecto agente lo sea, sino que se precisa además, que el conocimiento de la trascendentalidad de la verdad esté en función del descubrimiento de la trascendentalidad del intelecto agente, puesto que de él nacen los actos intelectuales que permiten conocer los trascendentales metafísicos. Y no sólo éstos, sino que en el hombre todo conocimiento debe arrancar del intelecto agente.

Por lo demás, esta propuesta no debe confundirse con el intento de algunos pensadores de la filosofía moderna que, si bien hacen girar la verdad conocida en torno al conocer humano, sin embargo, el conocer del que tratan es el propio de la *inteligencia*. Pero la inteligencia es una *potencia*, y por serlo, no es nativamente activa, y menos aún un acto de ser. Por ello la inteligencia o razón de la que ellos tratan no puede ser un trascendental, menos todavía de índole personal. La inteligencia no es *la* persona, sino *de* la persona. Nadie se reduce a su inteligencia; tampoco a su voluntad.

---

[80] Cfr. DE GARAY, J., «El sentido de los trascendentales», *Anuario Filosófico*, XXIX (1996) 2, 573-586.

7. Luz transparente, ausencia de identidad y carácter dual

La luz del conocer personal humano no es iluminante, sino *transparente*, una «luz intrínsecamente atravesada de luz»[81]. Transparencia equivale a *intimidad*. Por otra parte, el *hábito de sabiduría* (que nos permite alcanzar a conocer y describir el conocer personal tal como ahora lo intentamos llevar a cabo) deberá designarse como un acto cognoscitivo concomitante al conocer personal (*intelecto agente*), es decir, un *acto de conocer* que insiste cognoscitivamente en un *acto de ser* cognoscitivo. De manera que el *tema* del hábito (la persona) es distinto y superior al hábito, *método*, pero no ajeno a él.

La *transparencia* distingue al intelecto personal del conocimiento operativo y también de los hábitos adquiridos, porque éstos son *iluminantes*: unos actos iluminan objetos; otros, realidades externas; y los hábitos, alumbran a los actos de conocer. En cambio, la noción de transparencia íntima (vista como *método*) es incompatible con albergar en sí algún inteligible (*tema*). Por eso el conocer personal no puede ser su propio tema. Hay que erradicar de él la *autoiluminación*, porque el iluminar versa siempre sobre lo heterogéneo. Hay que excluir la *reflexividad*, por contradictoria, pues a este nivel significaría que la persona humana llega a saberse enteramente partiendo de su propia ignorancia, asunto notoriamente absurdo. La persona no necesita autoaclararse, porque de entrada no es turbia. Lo que conviene es que a lo largo de la vida no se oscurezca.

Lo que precede no implica que el intelecto agente (*método*) carezca de *tema*. Señala más bien que su tema no puede ser iluminable, y que debe ser un *acto de ser intelectual personal* que dé razón del propio intelecto agente. El tema del conocer personal humano es Dios como conocer personal que lo conoce. Si el hábito de sabiduría (*método*) permite conocer al intelecto agente (*tema*), se puede describir como «luz en la luz personal humana». En cambio, como la luz del intelecto agente (*método*) se refiere a Dios (*tema*), se puede describir como «luz en la Luz»[82]. En efecto, se trata de la Luz divina, que desvelará enteramente al conocer personal humano, Luz superior por tanto a él, lo cual redunda

[81] Polo, L., *Antropología trascendental*, vol. I, ed. cit., 216.

[82] Tal vez por ello, Cristo, el Verbo, se llama a sí respecto de la presente situación humana el «Camino». En efecto, el camino es el «*en*» en el que se vive y permanece. Somos «luz *en* la Luz», o también «verdad *en* la Verdad», «vida *en* la Vida».

en una *elevación* de la luz del propio intelecto humano. Otra clave descriptiva del intelecto agente humano, tanto en la presente vida como en la futura, puede ser esa de Eckhart, a saber, como el «adverbio referido al Verbo»[83]. Es claro que un adverbio es carente de sentido sin un verbo; y asimismo lo es un hombre sin Dios.

Es manifiesto que esa Luz no forma parte de la constitución de la persona humana, sino que, obviamente, la trasciende. O lo que es equivalente, si bien el intelecto personal está en función de tal Luz, no la alcanza por su propia virtud cognoscitiva. Por eso, respecto de tal Luz el intelecto personal es *búsqueda*. Esto no implica que carezca de *tema*, pues si careciera, no lo buscaría. Por lo demás, una búsqueda sin hallazgo no puede ser definitiva so pena de ser absurda. Por ello, mientras no se alcance, no existe motivo ninguno para abandonar la búsqueda, aunque también se puede pactar libremente con la situación de abandonar la esperanza de buscar, pero entonces se aviene con la carencia de sentido[84]. Mientras el hombre vive en la presente situación debe ser una *búsqueda* que no cese de buscar, un manantial que siempre brota sin desecarse, no una cascada que se precipita en un instante para dejar paso a un lecho seco. El hombre no está diseñado para consumarse en un instante, en el presente, sino para *eternizarse*: está creado para el futuro. En consecuencia, aunque libremente quepa agostamiento o desánimo en la búsqueda, no cabe consumación en ella, porque el *tema* que se busca no es humano, sino *transcendente* al ser humano[85].

El hombre es un ser dual, no sólo porque sea un compuesto de *alma* y *cuerpo*, como aseguraban los pensadores clásicos grecolatinos, ni solo porque exista en él una distinción real entre la *persona* y la *naturaleza* y *esencia* humanas, como recuerdan algunos pensadores medievales cristianos, sino porque el *acto de ser* personal humano está conformado por dualidades *intra-trascendentales*, inseparables entre sí, pero irreductibles una a otra, por ser distintas en índole y según

---

[83] «Buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo», POLO, L., *Antropología*, I, 226, nota 40. Cfr. también: *Presente y futuro*, 184.

[84] A este respecto puede servir el título de ese libro de V. FRANKL: *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1986, aunque la búsqueda que Frankl propone está más en el orden de la *esencia* humana que en el *acto de ser* personal.

[85] El conocer humano no está hecho para aislarse del conocer personal divino. De aquí se saca una manifiesta conclusión: la teoría del conocimiento humano sin Dios, en rigor, es reductiva, deficiente. El conocer humano está hecho para *co-conocer* con Dios. Por eso, la filosofía que prescinde de Dios, o no lo tiene suficientemente en cuenta en su recorrido, peca forzosamente de indigencia cognoscitiva.

superioridad o inferioridad[86]. Se trata de que el *corazón* de cada hombre es dual. De manera que el hecho de que haya un acto intelectual superior no nos permite hablar todavía de identidad intelectual, de simplicidad. Es pertinente insistir en que la simplicidad es exclusivamente divina: él es el único simple, Acto Puro, como descubre la teología natural griega, o el *Ipsum esse* o *mysterium simplicitatis*, como afirma la medieval. La razón última de las dualidades humanas radica en que los trascendentales personales están diseñados para dualizarse con Dios. Eso lo experimentó, sin duda, San Agustín, pues escribió: «nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti»[87].

8. El conocer personal y los demás trascendentales personales

La persona humana está constituida por cuatro distinciones reales *intra-personales*: la *co-existencia*, la *libertad*, el *conocer* y el *amar*. Si falta alguno de esos radicales no se salva la trascendentalidad de los demás. Hasta cierto punto cada uno se convierte con los demás, pero son jerárquicamente distintos[88]. Así, la libertad añade a la co-existencia que la co-existencia no sea necesaria, esto es, porque no quede más remedio, sino que la co-existencia sea libre. El conocer personal no puede ser sino libre, pero añade a la libertad que él no puede carecer de tema conocido. El amar personal no puede ser ignorante, pero añade sobre el conocer la donación, la entrega. Pues bien, el entendimiento agente es uno de los transcendentales personales, y no precisamente el inferior de los cuatro, sino el inferior de la dualidad superior formada por el conocer y amar. Se trata del conocer personal, o conocer a nivel de *acto de ser* humano. Si el intelecto agente es conocer y es acto, debe ser

[86] No se trata únicamente de que la *naturaleza* humana (lo común al género humano) esté constituida por un cúmulo de dualidades distintas jerárquicamente ordenadas entre sí (sentidos-apetitos, sentidos externos-internos, mujer-varón, etc.), ni incluso porque también esas distinciones duales y jerárquicas rastreen la entera *esencia* humana, esto es, el perfeccionamiento de la inteligencia y de la voluntad (objetos-actos, actos-hábitos, hábitos-virtudes, etc.). Tampoco incluso porque los hábitos nativos superiores a la esencia humana sean plurales y duales entre sí (sindéresis, primeros principios, sabiduría), sino que el *acto de ser* personal humano es dual, es decir, conformado por dualidades de distinto nivel.

[87] San Agustín, *Confesiones*, I, 1.

[88] Cfr. Pió Tarazona, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001.

abierto cognoscitivamente siempre, aunque no seamos conscientes de su conocimiento[89].

La conversión de los trascendentales personales humanos no puede ser según la identidad, porque esa conversión es divina, no humana. En Dios se convierten reduciéndose a la identidad. El hombre no es idéntico, sino *dual*. Por eso los trascendentales humanos no se reducen unos a otros, esto es, no se identifican. Si no se identifican, se distinguen, y lo hacen constituyendo dualidades, es decir, se aúnan dualizándose. De modo que su conversión debe ser según el *servicio* del inferior al superior y el *beneficio* del superior al inferior.

Existe conversión entre la co-existencia y el intelecto agente, hasta el punto de que al conocer personal se le puede llamar *intellectus ut co-actus*, pues co-actúa con el acto de ser humano. Su ser es cognoscente, y es claro que un conocer no abierto es absurdo, por eso es indisociable de la libertad personal. La co-existencia se convierte por ampliación con la libertad, y ambas con los otros dos, el conocer que busca y el amar donante que espera la completa aceptación de su entrega. Cada uno de ellos prolonga al precedente. A su vez, el superior debe ser prolongado. Pero prolongar sin apertura al *futuro* es imposible. Futuro equivale a *novedad*. De manera que la dualización de los radicales personales reclama una *nueva persona* imposible de envejecer. Toda persona es una novedad, la única realidad radicalmente nueva. Pero, en rigor sólo es nueva respecto de una Persona *eterna*, que sea susceptible, además, no sólo de rejuvenecer o renovar a la persona humana, sino también de *volverla nueva*, es decir, de asumirla en su novedad, de *coeternizarla*.

La libertad personal es uno de estos radicales. Que deben ir de la mano libertad y el conocer personal es patente, puesto que –como se ha dicho– un conocer que no sea libre no es personal. Por una parte, la libertad personal es apertura irrestricta. Por otra, que el intelecto personal sea separado denota precisamente esa *apertura* a la totalidad de lo real. La similitud entre ambos es clara. La omnímoda apertura cognoscitiva que ofrece el intelecto agente es apertura que denota precisamente libertad. Libertad equivale a *ser libremente*[90]. Pero el conocer personal no se reduce a la libertad. Lo que añade éste a la libertad es que esa apertura

[89] Con un sencillo ejemplo: un bebé, aún en el seno materno, tiene en acto su conocer personal abierto a Dios, aunque no sea consciente de ello.

[90] También se puede adverbializar el conocer y el amar personal. Así, el conocer personal es *ser cognoscentemente*, y el amar personal es *ser amantemente*.

es continuada *cognoscitivamente* como *búsqueda*. La libertad personal humana se expande y requiere la existencia de una Libertad irrestricta, pero no la busca. La libertad personal humana lo es respecto de un norte al que está orientada, pero no navega a solas hacia él[91]. No se puede conocer personalmente a una persona por necesidad. Nadie está obligado a ello. Tal conocer personal es libre. Y viceversa: la libertad pura debe ser intelectual, porque de lo contrario no es pura sino ignorante, y por ello, zafia, libertina.

La libertad personal humana está orientada hacia el futuro metahistórico. En consecuencia, si el conocer personal es superior a la libertad y se convierte con ella, no debe prescindir de esa apertura posthistórica. La libertad trascendental humana tiene dos miembros, el inferior, al que se puede llamar *libertad nativa*, aquélla con que toda persona humana inicia su andadura, y el superior, al que se puede denominar *libertad de futuro* o de *fin*. La libertad personal se convierte con el conocer personal porque el conocer personal es su garantía personal, pues sin conocer progresivamente su propio sentido personal la persona no se libera. De aquí se echa de ver que la libertad está a la espera. Esperar a nivel personal es *ser esperanza*. Asimismo ser abierto cognoscitivamente a nivel personal sin alcanzar a desvelar o esclarecer enteramente el tema de tal conocer es *confiar*, no tener fe, sino *ser fe*, ser confiadamente. De la misma manera, ser abierto amantemente sin alcanzar a consumarse en el amado es *ser amante*. Cada uno de los trascendentales personales puede ser correspondido por su tema personal en la presente situación de tal manera que esa correspondencia provoque en ellos una *elevación*. Sin embargo, este tema es preciso estudiarlo más detenidamente en un plano estrictamente teológico[92].

También entre el intelecto y el amar personal existe una conversión, pues un amar que sea sin conocer personal no es un amar perso-

---

[91] Por otra parte, la libertad personal se convierte con el amar personal. En rigor, con todos los trascendentales. La libertad en su puridad, sin interés, se convierte con el amar, pues no se puede amar a una persona como persona sino libremente, personalmente. Esto es aplicable en especial a Dios. A Dios no se le ama por necesidad ni por interés, sino con plena libertad, con toda la carga de la libertad personal, pues sólo respecto de Él uno puede emplear enteramente su libertad personal. Cada persona debe amar más a Dios que a sí mismo, y esto no es un precepto sobrenatural de corte positivo o positivista, sino una demanda entrañada en el corazón humano.

[92] Lamento no poder ofrecer al lector interesado en este tema bibliografía al respecto, porque esa andadura teológica, que yo sepa, parece que está por hacer. Con todo, algo de ello expuse en un breve escrito titulado «Un programa distinto de idea cristiana del hombre», *Idea cristiana del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2002, 221-238.

nal. En efecto, un amor que sea ignorante o ciego por lo que a la persona amada se refiere no es amor personal. El refrán «el amor es ciego» se puede interpretar de dos maneras. De una, en el sentido de que quiere decir que el amor personal es sin cálculo, o sea, que insiste en el darse, pero no por eso abandona el conocer, pues tal amor personal siempre «anda con contemplaciones». De otra, en cambio, parece delatar que el amor es ignorante, y en este sentido hay que predicarlo en exclusiva de «amores» que han perdido altura transcendental, que no son personales por tanto, es decir, de «amoríos» que tocan a intereses, deseos, pasiones o sentimientos sensibles, o, como máximo, de simpatías y afinidades psicológicas alcanzadas por la inteligencia y sobre las que se inclina la voluntad. Esos «amores», como es claro, quedan referidos a la *naturaleza* o a la *esencia* humanas, no a al *acto de ser* personal. El amor personal requiere del conocer personal, entre otras cosas porque «el modo de hacernos mejores amigos es conocernos más»[93].

La jerarquía entre los transcendentales personales indica que al superior no le puede faltar lo que aporta el inferior, pero que el superior añade su carácter específico sobre el inferior, y de ese modo, lo amplía. Así, a la libertad no le puede faltar la co-existencia, pero la libertad añade a la apertura interior, propia de la co-existencia, la apertura transcendente. La apertura está incoada en la co-existencia, porque coexistir es ser ampliado por dentro, apertura interior carente de réplica. La libertad añade también apertura hacia fuera, hacia las demás personas, y, en especial, hacia la trascendencia divina[94]. El conocer y el amar requieren de la co-existencia, pues sin ella no cabe conocerse y amarse. Requieren también de la libertad, pues sin ella no se puede conocer y amar personalmente a los demás y a Dios. Pero añaden sobre los anteriores lo radical suyo: el conocimiento y el amor hacia los demás. El conocer personal tiene que ser coexistente y libre. Añade sobre aquéllos la transparencia, el sentido. Agrega el ser abierto *cognoscentemente*. Tal apertura cognoscitiva personal se da, sobre todo –como se ha visto– respecto de Dios. En este sentido el conocer se dice *búsqueda*. A su vez, el amor per-

---

[93] SHAKESPEARE, *Cuento de invierno*, en *Obras Completas*, vol. II, ed. cit., 885.

[94] En efecto, –como vimos en el Capítulo14– la libertad sólo tiene sentido pleno si se juega enteramente respecto de Dios, si a él se entrega y destina, pues ninguna instancia inferior colma la libertad humana. Efectivamente, siempre nos queda más carga de libertad que la que empleamos en un trabajo, empresa, diversión, etc., e incluso en una persona humana. Por tanto, si la libertad personal humana es inagotable, una de dos: o se acepta que está diseñada para Dios, o se acepta –como Sartre– que es absurda, pues ¿para que tanta carga de libertad si no la puedo saturar con nada? Sería, más que una «pasión inútil», un anhelo personal absurdo.

sonal no puede ser sino coexistente, libre y transparente. Dos dimensiones del amar personal son *dar* y *aceptar*. El dar es coexistente con el aceptar y viceversa; el dar está abierto al aceptar y viceversa; y ambos son transparentes. El amar añade a los trascendentales precedentes la *generosidad* o donación personal y la *aceptación* del ser personal de los demás, en especial, del divino[95]. Obviamente, ser *generosidad* es más que ser *búsqueda*. También ser *aceptación* es más que ser *búsqueda*, porque denota cierto *encuentro*.

9. La búsqueda de tema y la apertura al futuro metahistórico

El tema que se busca es la Persona que puede dar a conocer el sentido del propio ser personal. Si tal buscar es cognoscitivo, lo buscado es, desde luego, *Verdad* o *Sentido* respecto del intelecto personal humano. Si es acto (Verbo, no nombre) es más que Verdad o Sentido, pues es *Conocer*. Por eso, en la búsqueda de tema va implícita la búsqueda de sentido del propio intelecto, y en la consumación de la búsqueda, el esclarecimiento del sentido completo del propio ser personal humano. De modo que el aislamiento libre respecto de Dios en esta vida conlleva la propia pérdida de sentido personal, el no saber quién se es y quién se está llamado a ser. En suma, se trata no sólo de la pérdida del sentido de la vida (natural o esencial), sino de la pérdida del sentido del ser personal. En rigor, en esa tesitura no se sabe quién se es. Por su parte, el aislamiento libre pero definitivo de Dios, es la pérdida libremente consumada del sentido del ser personal. Es la imposibilidad de llegar nunca a saber su ser. Si el ser personal es coexistente, abierto libre, cognoscitiva, amorosamente, perder el sentido personal para siempre es prescindir de la co-existencia, encapotar la libertad, ofuscar el conocer, matar el amor. Esa actitud es netamente *despersonalizante*. Por ello, los que aceptan definitivamente tal pérdida son gente sin nombre propio, multitud despersonalizada. En el tema del lenguaje se ha indicado que la larva que lo roe es la mentira. Ahora cabe añadir que cabe una mentira previa a esas

[95] Para ilustrar esto, tal vez valga la pena traer a colación el final de aquel cuento de Oscar Wilde: «Tráeme las dos cosas más preciosas que encuentres en la ciudad –dijo Dios a uno de sus ángeles. Y el ángel le llevó el corazón de plomo y el pájaro muerto. –Has escogido bien –dijo Dios–, pues este pajarillo cantará eternamente en mi jardín del paraíso, y en mi ciudad de oro me glorificará el Príncipe Feliz», *El Príncipe Feliz*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 164.

otras que se propalan con el habla, los gestos o el trabajo: el mentirse a sí mismo respecto de su sentido personal[96]. El resultado de esta actitud es la *soledad*. En efecto, si se pierde la coexistencia, lo que queda es el aislamiento.

Contra el aislamiento: *búsqueda*. Mientras vivimos no acabamos de conocer enteramente la persona que somos[97]. La plenificación de la búsqueda es la *revelación* completa por parte de Dios del verdadero nombre personal humano[98]. «Dios no solo reunirá a su pueblo disperso entre las naciones; también transformará a cada uno en su corazón, o sea, en su capacidad de conocer, amar y obrar»[99]. Obviamente, no se trata de que cada hombre busque a Dios por fuera, sino *en su intimidad*; y que lo busque *con su intimidad*, esto es, con su ser personal, no con sus potencias. En rigor, el hombre busca en su interior porque es un *buscador*, y lo es, porque es criatura *personal*. Por ello, el hombre también es *segundo* respecto de Dios. Si el hombre quiere mantenerse como primero, como *fundamento*, se aísla y se pierde, pues niega su índole creada personal y deja de buscar, y con ello abdica de alcanzar el sentido de su ser. En esa situación se consuma la falta de sentido personal, lo cual repercute desde luego en todas las manifestaciones de la *naturaleza* y *esencia* humanas, y de ese modo la vida (*recibida* y *añadida*) queda falta de sentido. Por eso el *ateísmo* no solo prescinde de Dios, sino que

---

[96] «El que se miente a sí mismo y se cree su propia mentira, concluye por no discernir ya la verdad ni en sí mismo ni en torno suyo, dejando, por tanto, de respetarse a sí propio y de respetar a los demás. No respetando ya a nadie, deja también de amar, y para, careciendo de amor, entretenerse y distraerse, se entrega a las pasiones y a los goces vulgares, llegando a la bestialidad en sus vicios», F.M., DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazovi*, Madrid, Aguilar, 1960, 102.

[97] «A mi parecer, jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios: mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza», STA. TERESA DE JESÚS. Tomado de SUÁREZ, F., *La Virgen Nuestra Señora*, 18º ed., Madrid, 1985, 137.

[98] A ello responde esa frase del libro que cierra la Sagrada Escritura: «al vencedor le daré del maná escondido; le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe», *Apocalipsis*, cap. 1, vs. 17. Salvando las tremendas distancias, en el Cielo sucede algo parejo a lo que ocurrió en el cuento «Bargamot y Garaska»: Bergamov era un corpulento guardia que un día de fiesta acogió en su casa a un pordiosero conocido como Gasaska, el cual, ya en la mesa, junto a la familia del guardia, se echo a llorar cuando quienes le hospedaban le llamaron por su auténtico nombre, a saber, Guerasim Andreich. Leónidas Andreiev, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 704-711. Más cercanía con la realidad que se intenta describir puede que tenga esa otra anécdota que se cuenta de la madre del filósofo J. Pieper, que en el lecho de muerte preguntaba: «cuál es mi nombre». Cuando le respondieron con su nombre propio, ella replicó que no preguntaba por ese, sino por «su verdadero nombre».

[99] JUAN PABLO II, Escatología universal: la humanidad en camino hacia el Padre, en *Creo en la vida eterna*, Madrid, Palabra, 2000, 224.

–como se ha dicho– conlleva también la negación u oscurecimiento del sentido personal propio y de la propia vida. A su vez, el *agnosticismo* no alcanza a Dios porque previamente no se acepta ser búsqueda. Por su parte, el *indiferentismo* respecto de lo divino lo es también respecto del núcleo de lo humano.

El hombre puede aislarse libremente, es decir, renunciar a la búsqueda nativa que es. Pero si es libre respecto de ello, también *responsable*. Esta actitud no implica directamente a la ética, sino que es *supraética, trascendental*. Lo que después manifieste éticamente hacia el exterior será pura consecuencia de haber truncado en su intimidad la búsqueda. En efecto, la actitud de aceptar o rechazar libremente a Dios en la intimidad humana no es una actitud directamente *ética*, porque la ética se debe a las acciones o manifestaciones humanas en la *naturaleza* y *esencia* del hombre, sino que tal actitud es directamente *antropológica*, y constituye la raíz y el fin de una buena o mala ética. En suma, la ética no es trascendental, pero sí la antropología. En este punto cabe corregir a Goëthe e indicar que en el principio (en la intimidad) no es la *acción*, sino el *acto*, y que al final será el *co-Acto* o, lamentablemente, el *prope nihil*. Por ello la persona se juega libremente su ser en su intimidad, contando con el hábito de sabiduría, sin tener que implicar directa y necesariamente en ese juego a su esencia (inteligencia y voluntad) y a su naturaleza (su cuerpo y las funciones y facultades orgánicas). Con todo, el resultado de ese juego personal repercute y se manifiesta en su esencia y en su naturaleza humanas.

Según se ha indicado, a un acto intelectual no le puede faltar su tema (verbal, actuoso), porque un conocer sin conocer nada no es tal. Si el entendimiento agente no es falto de tema y no es ni iluminante ni reflexivo, no puede culminar desde sí (su *límite ontológico* es patente), es decir, su fin o tema está más allá de su propia luz. Ese tema, como se ha señalado, es Dios. Por otra parte, también cabría decir que una co-existencia sin un *quien* con el que coexistir es un contrasentido, al igual que una libertad sin un *para*, o un amar personal sin *amante* que nos otorgue su amor y acepte el nuestro. Esto indica que toda persona es *co-personal*, es decir, que una persona no puede ser *personalmente* aislada. Por ello, la persona no puede ser, por definición, propiamente hablando, una sustancia[100].

---

[100] En sentido amplio, comparativo, se puede decir que una persona es una sustancia, una naturaleza, una esencia, etc., pero en sentido estricto no. Por eso, la tesis que se defiende no parece concordar, por ejemplo, con la que mantiene un pensador relevante: A. Millán-Puelles. Cfr. respecto de su propuesta antropológica: BARRIO, J.M., «Dignidad y trascendencia de la persona», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 47-75.

Al alcanzar el intelecto agente notamos que la persona humana está, por así decir, diseñada nativamente para ser conocida. De tal manera que sin serlo no sería. De modo que a nivel cognoscitivo personal descubrimos que el hombre está hecho para Dios, lo cual «comporta en términos intelectuales una dualización directa del intelecto humano con el divino, aunque no de modo pleno»[101]. Esto, a su vez, indica dos cosas: a) que entre la criatura intelectual y el Creador no cabe mediación ninguna[102], de modo que, a fin de cuentas, el encuentro con Dios no puede ser sino personal en cada quién, y b) que si la dualización persona humana-Dios no es actualmente plena, se abren dos posibilidades reales positivas: 1) que se vaya plenificando: noción de *lumen fidei*[103], y 2) que llegue a plenificarse enteramente: noción de *lumen gloriae*[104].

Por otra parte, cuando se habla de «reconocimiento» de Dios al hombre, esa palabra parece denotar algo más que el mero conocimiento nativo de la persona humana por parte de Dios, pues parece señalar cierta *aceptación*, aprecio, consideración, miramiento, etc. Lo cual apunta seguramente a la unión entre el intelecto agente y el amar personal. En efecto, la persona no puede ser creada solamente para ser conocida, sino también para *ser aceptada* enteramente. O si se quiere, la comunicación interpersonal no puede ser exclusivamente cognoscitiva, pues un conocer frío no puede ser personal. El conocer está hecho, desde luego, para ser conocido, pero si es personal, el que sea conocido depende de que *acepte* ser conocido, pues si no acepta ser conocido no se es conocido. De modo que el conocer personal depende del amar personal porque aceptar es *amar*: no se puede aceptar sin amar. Ello indica, en suma, que sin el trascendental personal amar, el conocer personal no sería trascendental. Los cuatro trascendentales son radicales personales, y por tanto, suficientemente distintos realmente entre sí, pero

---

[101] PIÁ, S., *op. cit.*, 402.

[102] Como ordinariamente se dice, entre la persona humana y Dios no debe mediar ni «un papel de fumar». Por eso no parece correcto decir que el conocimiento (actual y futuro) de Dios por parte del hombre deba ser según *especies* u *objetos* pensados, porque estas ideas son mediaciones. El conocimiento de Dios o es directo o no es personal.

[103] El *lumen fidei* es el conocer sobrenatural que Dios otorga gratuitamente a una persona humana en esta vida para que ésta conozca a Dios tal como él la conoce, aunque parcialmente. La fe no es nada distinto de la persona humana, sino la *elevación* de ésta: «La fe es una adhesión personal del hombre entero a Dios que se revela», *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 176.

[104] El *lumen gloriae* es el conocer sobrenatural que Dios otorga gratuitamente a una persona humana en la vida futura para que ésta conozca a Dios tal como él la conoce. También es sin mediación: «no tienen necesidad de luz de lámparas ni de la luz del sol, porque el señor Dios alumbrará sobre ellos», *Ap.* 22, 5.

su vinculación nativa y subordinación libre de los demás al amar es neta. De modo que una persona humana se puede describir como un amar que se despliega, perdiendo fulgor, cognoscitiva, libre y co-existencialmente.

Sin el trascendental personal libertad, la co-existencia es incapaz de prolongarse en ulterior búsqueda. Con la co-existencia, la búsqueda de réplica queda referida al Ser personal respecto del que somos co-existencia. Desde la libertad, la búsqueda queda referida al Ser personal libre irrestricto respecto del cual se puede emplear entera la libertad personal humana. Esa apertura libre no está explícitamente indicada en la co-existencia, dada su constitutiva carencia de réplica, sino en la ampliación de ésta por la libertad. A su vez, la libertad se trueca en *búsqueda* merced a la continuación de la libertad con el trascendental conocer, y éste en entrega y aceptación con el amar. Si esa réplica del conocer personal faltase definitivamente, la persona quedaría sin saber su verdadero ser, o su verdadero nombre, esto es, su sentido personal completo. No se trata de que no supiese quién es. En rigor, lo sabe parcialmente gracias al *hábito de sabiduría*. Pero dado que la persona humana en la presente situación no acaba de ser lo que está llamada a ser, si le faltase definitivamente la réplica, quedaría decisivamente con la ausencia de sentido completo, sin saber el ser que hubiese llegado a ser. De manera que, del mismo modo que el *será* describe mejor que el *es* a la persona humana, el *será libre* la describe mejor que el *es libre*, y el *conocerá* y *amará* que el *conoce* y *ama*. Por eso, desde el conocer personal, lo peor que le puede suceder a un hombre es no ser reconocido por Dios definitivamente en el futuro posthistórico. Como la búsqueda no es el conocimiento más alto, ese conocimiento se dice provisional[105].

Si bien se mira, lo que precede es una alusión al *futuro transtemporal*. La persona humana es una flecha disparada en dirección a su diana, Dios. La libertad sin futuro es inexplicable. Ser apertura hacia el futuro es sinónimo de *esperanza*. Con todo, si bien la libertad indica un matiz de futuridad, más lo indicarán el conocer y el amar personales, si es que éstos son superiores a aquélla. En efecto, la indicación de futuro en el conocer es más clara que en la libertad. Ello se debe a que el tema que cognoscitivamente se busca, no está alcanzado definitiva y

[105] Aquí puede valer el título del libro de POPPER *Búsqueda sin término*, pero sólo como título, porque la temática de ese libro no sólo no toca lo trascendental humano, sino que pone en entredicho el que la inteligencia humana sea susceptible de alcanzar verdades sin vuelta de hoja.

cumplidamente todavía, pero también a que el tema, aún cuando haya sido alcanzado cumplidamente por el conocer personal seguirá siendo *futuro*, es decir, seguirá desbordando al conocer personal humano, por la sencilla razón de que el intelecto personal humano, *método*, será transcendido por su *tema*. Más aún, si el conocer personal está orientado y atraído por un conocer futuro, la persona humana, más que ser un conocer, es –como se ha indicado– *fe*, y, a la par, más que amar, es *caridad*, esto es, un amar que busca la consumación, la entera aceptación en el futuro.

De este modo se ve que la persona humana está creada para *ser futurizada*, no para futurizar*se* (y menos para autorrealizarse). Ello indica al menos dos cosas: a) que sin *futuro real* carece de sentido la *futurización*. Con otras palabras, si la persona humana es un proyecto de futuro, eso *muestra* que el futuro existe, esto es, que Dios existe, y b) que la entrada en el futuro no depende exclusivamente de la persona humana, sino también y principalmente del *futuro*, pues sin la aceptación de éste la *futurización* personal humana no puede culminar, puesto que el futuro trasciende por entero a la persona humana, como el tema que se busca trasciende al intelecto personal. Ello no es motivo alguno de desánimo, sino al revés, de confianza, pues si la libertad personal comporta aliento, esperanza, el conocer personal implica *fe*. Tanto la esperanza como la fe, si son *sobrenaturales*, son donación de Dios a una persona humana si ésta los acepta. Aceptar es amar. Así se intuye que la elevación de la libertad personal por la esperanza sobrenatural y del conocer personal por la fe sobrenatural son solicitados por el amar personal y se destinan a la caridad[106], que es la elevación de ese amar.

* * *

Si los trascendentales personales, más que una demostración, son una *mostración* de la *existencia* de Dios, también mostrarán en cierto modo la índole de la *esencia* divina. Así, si la *co-existencia* nos muestra que es imposible la existencia de una sola persona (pues toda persona requiere una réplica personal), nos permite advertir que esto acaece asimismo en Dios, de manera que es imposible que en Dios exista una

[106] Estas tesis son clásicas: «el amor mueve el deseo y la esperanza»; «el movimiento de la fe está incluido en el movimiento de la caridad», TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 28, a. 4, co. Y más adelante: «en este movimiento (de la caridad) está incluido el movimiento de la fe», *Ibid.*, ad 5.

única Persona. Por su parte, si la *libertad* personal nos desvela que al menos deben existir dos personas, pues de lo contrario carece de sentido la libertad de destino, hay que mantener que en Dios, que es libre, deben existir al menos dos Personas. Por último, si un conocer personal no cabe sin conocido, este radical muestra que dos de las Personas divinas deben ser mutuamente Cognoscente y Conocido. En suma, este Tema nos permite describir al hombre como «ser cognoscente», «buscador», y a través de eso, vislumbrar a Dios como un ser coexistentemente cognoscente.

Capítulo 16

EL AMAR PERSONAL

Si «el amor es la última filosofía de la tierra y del cielo»[1], o formulado negativamente, «quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre»[2], este Capítulo no es sólo el último de este trabajo, sino que versa sobre el sentido culminar de la filosofía, a saber, acerca del *amar personal* humano. La ambición de explicar el amor humano es elevada, pero no por ello fatigosa, pues ¿quién se cansa de amar? «La aflicción puede marchitar las mejillas, pero no abatir el amor»[3]. Amar, para Marcel, reclama la inmortalidad[4]. También para Pieper, quien no se cansaba de repetir que amar es decir: «¡es bueno, en suma, que tú estés aquí! ¡Es fantástico que tú existas»[5]. Sin embargo, es pertinente precisar que amar es más que ser inmortal y más que existir; más incluso que la *co-existencia*, pues es el mayor añadido del que ésta es susceptible. El amor tampoco es exactamente en el hombre una realidad que *haga ser*, como pensaba Blondel[6], sino lo que intensifica de un modo muy especial el modo de *co-ser* humano.

---

[1] *Sentencias político-filosófico-teológicas* (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros), ed. cit., II Parte, nº 336, 117.

[2] BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, nº 28 b.

[3] SHAKESPEARE, *Cuento de invierno*, en Obras Completas, vol. II, ed. cit., 960-1.

[4] «Amar a un ser (...) es decir: tú no morirás», MARCEL, G., *Homo viator*, Salamanca, Sígueme, 2002, 205

[5] PIEPER, J., «Das Phänomen Liebe», *Das Lebendige Wort, Katholisches Bildungswerk Voralberg Feldkirch*, 1972, 3.

[6] «El amor es por excelencia lo que hace ser», BLONDEL, M., *Exigences philosophiques du Christianisme*, Pris, Presses Universitaires de France, 1950, 241.

La tesis de que se parte es que el amor es superior al bien. Según la filosofía tradicional el *bien* es uno de los *trascendentales metafísicos* descubiertos en el medievo, es decir, una perfección pura. Como tal, se puede predicar de toda la realidad, también de las personas, puesto que el ser persona es claramente un bien. Con todo, aquí se cuestiona si la persona es meramente un bien (aún considerándolo muy intenso), o una realidad superior al bien. En la Edad Media se decía que el bien es un trascendental *relativo* a la voluntad, o sea, que de no existir una voluntad que lo quisiera o se adaptara a él, el bien no se podría considerar como trascendental, sino solamente como una realidad. En consecuencia, parece que si el bien es relativo al querer, el querer debe ser superior al bien. Con todo, es claro que la voluntad no puede ser un trascendental, puesto que es una potencia. Por tanto, hay que buscar en el hombre un trascendental personal que sea superior al bien, y sin el cual éste no sería un trascendental metafísico.

1. Distinción entre necesitar y sobreabundar

Es claro que el hombre dispone de voluntad, y que ésta quiere el bien. Sin embargo, también cabe preguntar si el hombre es algo más que voluntad. Querer es desear algún bien del que carecemos o no tenemos entera posesión de él. No obstante, el *amar*, que es también netamente humano, no parece reducirse a querer, sino que indica algo más. Efectivamente, uno no ama porque le falte algo que necesita, pues amar es *dar* generosamente. Por ejemplo, cuando una madre quiere a su hijo no busca compensaciones, sino que se da sin reserva. Pues bien, si no cabe bien sin querer, menos debe caber sin amar. De otro modo, «¿qué cosa puede haber sin amor buena?»[7].

Si el bien no es un trascendental metafísico sin el querer, y el amar es más que querer, la pregunta pertinente es si el amar es en el ser humano una realidad de orden *trascendental*, es decir, una perfección pura que caracteriza a las *personas* por el hecho de serlo. El *amor* humano no es el *bien* querido, ni tampoco un querer. En una primera aproximación podemos percatarnos de que el amar no es la *voluntad* tomada como *potencia* o *facultad* de querer; tampoco la amistad, que con ser la virtud más alta de esta potencia, parece todavía escasa respecto de la intensidad del amor personal. *Amar* implica enteramente a la *persona amante*,

[7] Alonso de Ercilla, *La Araucana*, canto XV, 1, Madrid, Cátedra, 1993, 429.

puesto que cuando alguien ama es su *ser* el que está completamente comprometido. No, en cambio, en el *querer*, pues se quiere hasta cierto punto, porque querer es de la voluntad, y esta potencia no se puede despotencializar enteramente en la presente situación.

Por eso, «hay diferencia entre buena voluntad, amistad y amor. Buena voluntad es la que puedo tener al que nunca vi ni tuve dél otro conocimiento que oír sus virtudes o nobleza o lo que pudo y bastó moverme a ello. Amistad llamamos a la que comúnmente nos hacemos tratando y comunicando o por prendas que corren de por medio. De manera, que la buena voluntad se dice entre ausentes y amistad entre presentes. Pero amor corre por otro camino. Ha de ser forzosamente recíproco, traslación de dos almas, que cada una de ellas asista más donde ama que adonde anima. Éste es más perfecto cuanto lo es el objeto; y el verdadero, el divino»[8]. En suma, la persona amante no parece reducirse al trascendental *bien* tal cual éste reside en el resto de las realidades inferiores al hombre. El amor es más que el bien, y es más que la voluntad, pues es claro que «ama el hombre sin que en ello tenga parte su voluntad, no puede rehuir el amor ni a costa de la muerte»[9]. En rigor, el amor personal es tan radical que podemos decir que la persona *es* amor.

Con las realidades inferiores el hombre comparte la relación al bien, aunque no del mismo modo. No se trata exclusivamente, por tanto, de que la vida humana sea *buena* en cuanto a su *ser*, sino de que el ser personal humano es *amoroso*; más aún, *fuego incesante de amor*. Por eso, puede realizar el bien, porque el amor es condición de posibilidad del bien. El hombre puede añadir bien, porque es más que bien. No se reduce a él. El *amor* es libre y lúcido don de sí. Es *libre* porque en el amor personal no hay necesidad, no hay un sentirse inexorablemente atraído por un bien que fuerce la tendencia (como le sucede a la voluntad). El amor es con *luz*, porque la *sabiduría* asiste, o mejor, es un amor sabio o un saber amante. Amar es salir de sí: *darse*. *Amor personal* es la afirmación personal de la persona amante a la persona amada. Esa afirmación no difiere de la persona amante[10].

La apertura personal humana no es sólo buena, sino más: *amante*. O de otro modo: el bien humano no sólo es *difusivo*, como de ordinario

---

[8] MATEO ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, I, ed. cit., 130.

[9] GEOFFREY CHAUCER, *Cuentos de Canterbury*, Cuento del caballero, Estella, Salvat, 1986, 31.

[10] Cfr. POLO, L., *Analítica del amor*, entrevista de CRUZ, J., 1996, pro manuscripto.

se predica, sino *efusión* inagotable de *amor*. El *amor* denota apertura irrestricta, como la señala el *conocer*. Apertura, además, no reductible al tiempo[11]. La apertura amorosa personal es otorgamiento, es decir, *es darse*. Así se entiende el *amor* como un *radical* personal; como *don* sincero de sí. Que el amor es superior a las manifestaciones amorosas humanas se puede ver como norma negativa. Así, cualquier quebrantamiento que le pueda suceder al hombre, el sufrimiento, por ejemplo, no ahoga o supera el amor radical que uno es. El amor puede más que el padecimiento, que todo defecto personal o ajeno y que cualquier clase de brechas que hieren al corazón humano. El *acto de ser* personal es más que la *naturaleza* y *esencia* humanas, y, por tanto, más que las lesiones causadas en la *naturaleza* y *esencia* humanas; el *amor es* la cima del ser personal. El ser amoroso sólo se puede perder libremente, aunque si se pierde definitivamente ya no se puede amar personalmente.

Una de las *manifestaciones* más humanas del amor es *jugar*[12]. *Jugar* es gozar el sentido de la *libertad* humana. Jugar es lo contrario de necesitar. En lo radical, el hombre no es un ser *necesitante*, sino que sobra respecto del necesitar. El hombre no necesita radicalmente, es decir, como *ser*, porque su ser lo ha recibido. Más bien es lo contrario: *sobrar*. Si sobra, da; y ese es el meollo de la *fiesta*[13]. Ser persona es *ser* fiesta: «cada hombre es fiesta. Soy fiesta porque soy un regalo, un don de Dios»[14]. El amor está abierto al bien y, por encima de él, al Amor. Sí; «al fin la sabiduría divina anda jugando con las cosas humanas»[15].

El amor personal no puede ser un amor *puro* en el sentido de ayuno de conocer, tal como postuló Fenelón[16], porque el amor que uno es sin

---

[11] Por eso el *divorcio*, por ejemplo, desconoce la índole del amor personal, pues supone la subordinación de la persona a la cosa, al tiempo físico. El amor no es tiempo físico: «que amor en el alma vive;/ y si ella a otra vida pasa,/ no muere el amor, sin duda,/ puesto que no muere el alma», CALDERÓN DE LA BARCA, *El mayor monstruo del mundo*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951, 383.

[12] YEPES, R., observa que «*las acciones lúdicas pertenecen a aquellas que contiene el fin dentro de sí mismas*», *Fundamentos de antropología*, ed. cit., 222.

[13] Las fiestas buenas son expresiones del amor personal. Por eso, más que necesarias son libres, convenientes, reunitivas, con sentido personal. Si no son buenas y se las acepta, despersonalizan.

[14] POLO, L., «La exageración de lo necesario», en *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 93. Y añade: «Hay todavía otra frase decisiva. Es del Crisóstomo y preside como lema el libro de Pieper: «Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas»»: Donde se alegra el amor ahí está la fiesta. En el interior del hombre, no en la tramoya de la animación organizada», *Ibid.*

[15] *Sentencias político-filosófico-teológicas*, ed. cit., I Parte, n. 321, 43.

[16] Cfr. ELTON, M., *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fenelón en el contexto del pensamiento moderno*, Pamplona, Eunsa, 1989.

vínculo con el conocer personal es absurdo. Del mismo modo, un conocer personal desamorado no es personal. Conocer y amar en el núcleo personal se convierten hasta cierto punto, aunque uno es superior al otro. No se convierten conocer y querer a nivel de potencias (razón y voluntad). El amor personal no cabe sin el previo conocer personal, sin libertad y sin co-existencia, pero es superior a ellos[17]. Por eso acierta quien sugiere que «no puede amar a otro el que a sí no ama, ni amarse el que a sí no se conoce»[18].

El amor personal es superior al conocer personal. Superior también a la co-existencia y a la libertad personales. Atrae a esos radicales. Esta superioridad se ha detectado de alguna manera en tiempos antiguos, y también en otros más recientes[19]. El amor atrae al conocer personal, por eso dice verdad quien escribe que «el supremo saber es hacer de los enemigos amigos»[20], asunto que no es nada fácil, porque primero hay que vencer la propia inclinación que nace de la soberbia. Ello reporta una ventaja, y es que al amar a los demás, nos conocemos también mejor a nosotros mismos: «si el hombre no llegara, siquiera en breves lapsos de tiempo, a amar perfectamente a otro, jamás podría conocerse a sí mismo en su intimidad: especialmente jamás conocería lo que es capaz de dar de sí mismo»[21]. Esta frase, salvo lo de «perfectamente», es verdad.

A continuación, del mismo modo que al estudiar la *co-existencia personal* se procedió a distinguirla del «yo» tal como éste ha sido concebido a lo largo de las diversas etapas de la historia de la filosofía, y de modo semejante a como se actuó al tratar de la *libertad personal* (negación, agnosticismo, intelectualismo, voluntarismo, etc.) y del *conocer personal* (diversas tesis históricas acerca del *intelecto agente*), es pertinente esbozar un breve repaso de los hitos más relevantes en la historia del pensamiento occidental sobre del *amor personal humano.*

---

[17] Cfr. sobre este tema: HILDEBRAND, D. Von, *La esencia del amor*, Pamplona, Eunsa, 1998; FERRER, U., *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Pamplona, Servivio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

[18] *Sentencias político-filosófico*-teológicas, op. cit., I Parte, n. 74. Otras semejantes dicen así: «no hay verdadero amor donde hay alguna sospecha», n. 67; «nunca se cansa el que confía», n. 68, 11; «el amor, rey sobre los reyes», II Parte, n. 113, 91.

[19] SCHELER, por ejemplo, rectificando al *racionalismo* moderno y al *voluntarismo* contemporáneo, escribió que «antes que *ens cogitans* o *ens volens* el hombre es *ens amans*», *Ordo amoris*, Madrid, Revista de Occidente, 1934, 130.

[20] *Sentencias político-filosófico*-teológicas, op. cit., I Parte, n. 263, 38.

[21] CRUZ, J., *El éxtasis de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1999, 101.

2. El amor humano en la filosofía griega clásica y en el medievo

En los pensadores cumbre de la filosofía griega clásica la cumbre del amor se entiende como *amistad*. Para Aristóteles, por ejemplo, caben diversas formas de amistad, pero según el filósofo de Atenas la perfecta se distingue de las imperfectas en que en la primera los amigos se quieren entre sí porque son buenos en sí mismos según la *virtud*, mientras que en las otras se quieren por algún interés, placer, etc.[22]. Es claro que la primera tiene a las *personas* como *fin*, mientras que las demás, en rigor, no tienen fin, sino *medios*.

Según el Estagirita, para que exista verdadera amistad con los demás se requiere que uno sea previamente amigo de sí mismo[23], es decir, que ame la *virtud* que existe en él. La amistad, además de la *prudencia*, exige de otro requisito, pues no basta controlarse a sí mismo mediante esa virtud práctica dianoética, sino también regular las relaciones con los demás, es decir, la *justicia*. La justicia es el tema del *deber*. Sin esta virtud no cabe amistad, pero la amistad es superior a la justicia, porque la amistad no es únicamente un asunto de deberes, sino de *predilección* libre[24]. Justicia es dar a cada uno lo suyo (cosas); en cambio, amistad es dar*se* (poner a disposición la propia *esencia* y *naturaleza* humanas); es, pues, añadidura, sobreabundancia. Las cosas son medios; las personas, fines. Si bien es claro que el fin no se puede alcanzar a querer sin medios, no nos podemos quedar en ellos si queremos ser verdaderamente amigos.

La justicia mira a los medios; la amistad, al fin. La justicia es una virtud *social* (sin ella no cabe sociedad y Estado), y –como se dijo en el Capítulo 10– la clave de la cohesión social es la *virtud*. Ahora bien, unirá más la virtud que sea más alta. La más alta virtud de la razón práctica es la *prudencia*, y la más alta de la voluntad es la *amistad*. A la par, lo más alto de la prudencia parece ser la *veracidad*, pues si el mejor vínculo de relación social es el *lenguaje*, el correcto empleo de éste, su uso ético, es la *sinceridad*. Sin veracidad no cabe cohesión social; ni siquiera fami-

---

[22] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 1171 ss.

[23] Cfr. De Weis, R., *Amor sui. Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève, Imprimerie du Belvédère, 1977; Kristeva, J., «Ratio diligendi o el triunfo de lo propio. Santo Tomás: amor natural y amor a sí mismo», *Historias de amor*, Siglo Veintiuno, 2ª ed., 1988.

[24] Desde este punto de vista parece que la ética aristotélica es superior a la moral kantiana.

liar. Por otra parte, la amistad comporta predilección; la justicia, en cambio, no. Para Aristóteles un hombre puede ser justo con muchos hombres, pero siempre tendrá pocos amigos, porque la amistad requiere mucho trato y eso escasea. A la par, para el Estagirita un hombre puede ser justo con los demás hombres, pero no con Dios. Puede ser amigo de otro, pero no de Dios, porque entre el hombre y la divinidad falta la debida proporción, y Aristóteles supone que la justicia y la amistad se deben dar siempre entre iguales[25].

Tras los grandes socráticos, se aprecia un decaimiento en la comprensión del amor por parte de las diversas escuelas filosóficas helenísticas. Por ejemplo, para Diógenes Laercio, un estoico del s. III a. C., hay cuatro géneros de pasiones: el placer, el dolor, la concupiscencia y el temor[26]. Según él, el *amor* era una de las especies de concupiscencia. De manera que parece haber olvidado el tema del amor entendido como *amistad* humana.

Con la aparición del *cristianismo*, en cambio, se retoman los temas de la justicia y de la amistad. Ahora se entiende que cabe ser justo con los demás hombres, pero también con Dios[27], y cabe asimismo la amistad con los hombres y también con Dios. En efecto, por una parte, se puede ser justo con Dios, porque si la justicia busca el *bien común*, al ser Dios el último fin, Dios tiene que ser el *bien común* para todos los hombres[28]. Por otra, en la Revelación cristiana, más que hablar de que el hombre busque la amistad con Dios, es éste quien toma la iniciativa y manifiesta su amistad con el hombre, con cada hombre[29]. Tener amistad con Dios es mucho más que cumplir sus mandamientos, aunque cumplirlos es requisito para ser amigo de Dios[30], es decir, ser amigo de Dios es mucho más que lo justo. Si se cumplen las normas a que inclina la naturaleza humana, se es justo, pero no necesariamente

---

[25] Cfr. POLO, L., «La amistad en Aristóteles», *Anuario Filosófico*, XXXII, 2 (1999), 477-85. En otro lugar añade: «es obvio que el juego fomenta la amistad porque comporta una igualdad básica»; *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, 74. Es claro que por igualdad no se entiende una equidad en las posesiones materiales, en la capa social o cultural a la que se pertenece, a las mismas opiniones, etc.

[26] DIOGENES LAERCIO, *Vida de Zenón*, 7, 110.

[27] Se trata de las virtudes de la *piedad* y de la *religión*, que, por ser parte de la justicia, requieren de manifestaciones sociales.

[28] Ya se indicó en el Capítulo 10 que si en una sociedad se prescinde de Dios, entendido como *bien común último*, el bien común queda sesgado de entrada, y la justicia que se puede ejercer en esa sociedad no puede ser completa.

[29] «Ya no os llamo siervos, (...); a vosotros, en cambio, os he llamado amigos», *Jn.*, XV, 15.

[30] «Si diligitis me, mandata mea servabitis», *Jn.*, XIV, 15.

amigo[31]. La justicia es inferior a la amistad, aunque es requisito indispensable para que ésta se dé. Por eso no existe verdadera amistad entre quienes no cumplen la *ley natural* (y si no la hay, no cabe, por ejemplo, matrimonio). Por lo demás, ser amigo de Dios comporta predilección por su parte, y ello por encima de todas las demás cosas.

Para Agustín de Hipona, por traer a colación un autorizado ejemplo de la *patrística*, la *pasión* clave y la raíz de todas las demás, como después retomará Tomás de Aquino, es el *amor*[32]. Del él nacen, según San Agustín, unas pasiones primordiales que son el gozo, el dolor, el deseo y el temor[33]. Como se puede apreciar, se ha dado la vuelta al planteamiento estoico, pues ya no se considera que es el amor el que nace de la concupiscencia, sino al revés, es decir, que de él nace no sólo la concupiscencia, sino también las demás pasiones. Con todo, hay un problema en este planteamiento, y es que el amor pasa a concebirse como *pasión*.

También para Tomás de Aquino, tal vez el mejor representante de la *escolástica* del s. XIII, el *amor* no es una pasión cualquiera, sino una pasión *principal*[34], pues escribe que «ninguna pasión es más vehemente que el amor»[35]. Sostiene, en continuidad con la doctrina agustiniana, que del amor nacen unas pasiones principales que son el centro de donde se originan todas las demás: el odio, la esperanza y la desesperación, el gozo y la tristeza... Pero en el *corpus* tomista se percibe una fluctuación en torno a la concepción del amor, pues si bien es cierto que unas veces se concibe como *pasión*, otras, en cambio, se entiende como un *acto* e incluso como una *virtud*. En efecto, señala que «cuatro nombres encontramos que en cierto modo pertenecen a lo mismo, a saber, el amor, la dilección, la caridad y la amistad»[36]. A veces estos términos denotan actos. En efecto, muchas veces amor y dilección son sinónimos[37]. Otras veces, sin em-

---

[31] El ejemplo evangélico del joven rico puede ilustrar este punto. Cfr. *Mt.*, XIX, 16-30; *Mc.*, X, 17-31; *Lc.*, XVIII, 18-30.

[32] Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 7. Cfr. CUESTA, S., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín; Estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico*, 1947.

[33] «Entre nosotros... los ciudadanos de la Ciudad santa de Dios, que viven en la peregrinación de esta vida según Dios, estos digo, temen, desean, se duelen y alegran. Y porque su voluntad es recta, todas estas afecciones las tienen también rectas», SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 9.

[34] Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a.3, sc.2.

[35] *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, sc.3.

[36] Cfr. *S. Theol.*, II ps., q. 26, a. 3, co.

[37] Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, co y ad 2; *In Metaphy.*, l. III, lect. 11, n. 4; *In Dion De Div. Nom.* 4, 9; *De Perfectione Spir. Vitae*, 13/24; *Super Ev. Ioh.*, cap. 21, lc. 3; *S. Theol.*, I ps., q. 37. a. 1, co; *Ibid.*, q. 59, pr; *Ibid.*, q. 60.pr; *S. Teol.*, I-II ps., q. 26, pr; *Ibid.*, q. 26, a. 3, ad 1; *S. Theol.*, II-II ps., q. 27, a. 2, co.

bargo, los distingue[38]. En muchas ocasiones nos diferencia entre dilección natural y dilección electiva haciendo coincidir esta última no pocas veces con la caridad[39]. Por el contrario, en algún otro texto aparece neta la diferencia entre la dilección y la caridad[40]. Asimismo la dilección también aparece en clave de amistad. En cualquier caso, lo que es seguro en los textos tomistas es que la *dilección* es un acto, no un hábito[41], y un acto de la *voluntad*. Otras veces, entiende el amor como amistad[42], y entonces denota una virtud.

En suma, para Tomás de Aquino el sujeto de las pasiones puede ser, o bien el apetito sensible[43], o bien la voluntad[44]. Cada potencia tiene sus

---

[38] «Obiectum amoris est communius quam obiectum dilectionis, quia ad plura se extendit», *S. Theol.* I-II, q. 26, a. 3, ad 2 .

[39] Cfr. *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3 co; *De Vir.*, q. 2, a. 9, ad 5; *Quodlib.*, 8, 2.2co; *S. Theol.*, I ps., q. 60, pr; *Ibid.*, q. 60, a. 1 sc, co y ra3; *Ibid.*, q. 60, a. 2 sc, co y ra1; *Ibid.*, q. 60, a. 3,co; *Ibid.*, q. 60, a. 4co y ra2 y 3; *Ibid.*, q. 62, a. 7, co y ra3; *Ibid.*, q. 93, a. 8, ad 3; *S. Theol.* II-II ps., q. 27.pr.

[40] «Caritas addit aliquid supra dilectionem et amorem», *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 2; «addit enim caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quamdam et delectationem», *S. Theol.*, I-II ps., q. 109, a. 3, ad 1.

[41] *De Ver.*, q. 14, a. 11, rc 4.

[42] Cfr. BUCCHI, G., *L'amore secondo la dottrina dell'Angelico*, Pistoia, 1887; GEIGER, L.B., *Le probleme de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1852; CALDERA, R.T., *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 80, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; D'ARCY, M.C., *La double nature de l'amour*, Paris, Montaigne, 1948; De FINANCE, J., «Amour, volonté, causalité», *Giornale di Metafisica*, 13 (1958), 1-22; D'HAUTEFEUILLE, F., «Métaphysique de l'amour», *Revue de Métaphysique et Morale*, (1964), 184 ss; FERRARI, V., «L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate», *Sapienza*, 6 (1953), 63-71; 197-206; 408-424; GARRIGOU-LAGRANGE., R., «L'amour pur et la solution de St. Thomas», *Angelicum*, VI (1929), 83-124; VII (1930) 1-16; JOHANN, R., *The Meaning of Love*, Westminster, The Newman Press, 1959; «The Problem of Love», *The Review of Metaphysics*, 8 (1954), 2, 225-245; MANZANEDO, M. F., «El amor y sus causas (Santo Tomás)», *Studium*, 25 (1985), 41-69; «Propiedades y efectos del amor (Santo Tomás)», *Ibid.*, 423-443; MÉNDEZ, J.R., «El principio del amor», *Stromata*, 43 (1987), 387-391; PIEPER, J., «El amor», *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1972; ROSSNER, W., *The Theory of Love in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Princeton, Princeton University Press, 1953; ROUSSELOT, P., *L'histoire de l'amour au moyen age*, Münster, 1908; SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., «El amor en el tomismo», *Salesianum*, 22 (1960), 3-35; SIMONIN, H.D., «Autour de la solution thomiste du probléme de l'amour», *Archives d'Histoire Doctrinelle et Litteraire du Moyen Age*, 6 (1931), 174-276; THIBON, G., *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 4ª ed., 1965; TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, Roma, Angelicum, 1956; VENNETTE, N., *Filosofia dell'amore*, Roma, Organozazzione Editoriale Tipografica, 1945; MARITAIN, J., «Amour et amitié», *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, 202-239.

[43] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate, 26, Las pasiones del alma*. Intr., trad. y notas de J.F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 111, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

[44] Cfr. *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1co; d. 35, q. 1, a. 2, qc. a sc. 1; *In IV Sent.*, d. 49, q. 5, a. 5, qc. a, ad 3; *Q.D. De Ver.*, q. 6, a. 1, ad 1; q. 29, a. 3 co; *S. Theol.*, I-II, q. 26, a. 3 co; II-II, q. 27, a. 2, ad 2; q. 27, a. 4 co; q. 44, a. 5 co.

pasiones propias. De modo que unas son sensibles y otras no. En efecto, el amor unas veces lo considera como una *pasión*, otras como un *acto de la voluntad*, otras incluso como la *virtud de la amistad*. Si es claro que las pasiones y los actos de la voluntad no pertenecen al acto de ser personal, tampoco la amistad parece equivalente, al menos sin resquicios, al *amor personal*. Por último, alguno de los estudiosos de este tema según el planteamiento tomista ha afirmado que el amor es un *hábito innato*[45], pero esa tesis no es explícita en los textos tomistas.

En resumen, en la tradición clásica griega y medieval el amor humano se considera, o bien como una *pasión* sensible, o bien como un *acto* de la voluntad, y, a lo sumo, como una *virtud* a la que se denomina *amistad*. Pero, en todas esas acepciones se nota que no se considera como una realidad propia del *acto de ser* personal humano.

3. El amor humano en la filosofía moderna y contemporánea

Por lo que respecta al *Renacimiento*, uno de los tratados más extenso de las *pasiones* parece ser el de Juan Luis Vives (s. XVI), quien ensalza asimismo el *amor* por encima de las demás[46]. El elenco de las pasiones en el libro tercero de su obra *El alma y la vida* es abigarrado. Distingue tres géneros. En el primero coloca las que proceden del bien, dentro de las cuales encuadra la complacencia, que cuando se consolida se llama *amor* (al que pertenecen el favor, la reverencia y la compasión). Admite también que unas emociones nacen de otras, y así, del amor surge la envidia, el odio, y la ira. Describe al *amor* como el agrado o complacencia consolidada de la voluntad en un bien conforme consigo. En suma, para Vives el afecto principal es el *amor*, que es una *pasión*, origen de los demás, y tiene como sujeto a la *voluntad*.

Dentro del *racionalismo*, para Descartes (s. XVII) el *amor* es una de las seis *pasiones* primarias que él admite (admiración, amor, odio, deseo o apetito, gozo y la tristeza)[47]. Lo describe como «una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus (algo así como geniecillos)

---

[45] Cfr. Cruz, J., *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor según Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1999.

[46] Cfr. Vives, J. L., *El alma y la vida*, Buenos, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992, pp245-256.

[47] Cfr. Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1998.

que incita a la voluntad a unirse a los objetos que parecen serle convenientes»; surge de considerar que un objeto es bueno y conveniente para nosotros. A distinción de la tradición medieval, admite que el odio es anterior y más necesario que el amor[48]. Del amor, según él, derivan otras cuatro pasiones (el simple afecto, la amistad, la devoción, y agrado). En suma el sujeto del amor es, según él, la *voluntad*; es provocado por una *causa extrínseca* al hombre y desconocida, y se considera –también la amistad– una *pasión*; de modo que en el cartesianismo parece darse una reducción de la concepción clásica de la amistad como virtud a ésta como *pasión*.

Por su parte, Spinoza (s. XVII) dedica la 3ª y 4ª parte de su célebre libro *Ethica* al análisis de los *afectos* y *pasiones*. Afecto es, para él, una acción o una pasión, según si, respectivamente, somos causa de una afección o si la recibimos. La distinción entre ambas es que «las acciones del alma nacen de las solas ideas adecuadas; pero las pasiones dependen de las inadecuadas solas»[49]. El influjo de Descartes en su clasificación de las pasiones es neto. En efecto, distingue Spinoza tres *pasiones* fundamentales: el deseo, la alegría y la tristeza[50]. Las tres que señala como principales son tres de entre las seis que ofrecía Descartes, relegando a un segundo plano las otras tres: la admiración, el *amor* y el odio. Los demás afectos de su tabla, more cartesiano, Spinoza los entiende como especies o combinaciones de las tres precedentes. En concreto, la pasión del *amor* la describe como una alegría acompañada por la idea de una causa externa. El amor se considera, pues, una *pasión* que nace de una idea inadecuada. Por lo demás, al igual que Descartes, Spinoza no parece distinguir entre pasiones, virtudes y vicios.

Ya dentro del *empirismo*, para Hobbes (s. XVII) el amor también es una *pasión*. Lo describe como «ser retenido estrechamente por otro»[51], y puede admitir niveles: el goce actual de una cosa, el estar enamorado de alguien, y la caridad, que es una buena voluntad. En cambio, para Locke (s. XVII) los afectos son *ideas simples*. El *amor* es la idea que surge al reflexionar sobre nuestro deleite. Desde luego que cabría preguntar si es sólo eso, pues explicar el amor por el deleite parece una pobre idea

---

[48] Cfr. *Ibid,* 205.

[49] SPINOZA, *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1958, Proposición III, 109.

[50] *Ibid.*, Proposición XV, p. 116. Cfr. CRIPPA, R., Cfr. *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento: Le passioni in Spinoza*, 1965.

[51] HOBBES, Th., *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, 169.

del amor. «Nuestras ideas de amor y odio –ratifica– no son sino disposiciones de la mente en relación al placer y al dolor en general, cualesquiera que sea la causa que los produzca en nosotros»[52]. Por su parte, para Hume (s. XVIII) la razón es la esclava de las pasiones[53]. Entiende que las *pasiones* no son otra cosa que *impresiones* (en oposición a las ideas). Distingue entre pasiones simples y complejas. El libro II del *Tratado de la naturaleza humana* lleva por título *Las pasiones*, y queda dividido en tres partes, la segunda de las cuales tiene como encabezamiento *Del amor y del odio*. Hume enumera cuatro pasiones que llama básicas: orgullo y humildad, *amor* y odio. Para él, «el orgullo y el odio infunden vigor al alma, mientras que el amor y la humildad la debilitan»[54]. La *causa* de estas dos últimas pasiones es un *ser pensante*, y tienen por *objeto* a otra *persona*. Amor y odio son seguidos de benevolencia y cólera, de respeto y desprecio, de amor sexual. Para otro empirista del s. XVIII, David Hartley, las pasiones no son sino vibraciones corporales. Distingue 10 tipos de pasión, 5 agradables, entre las que coloca el amor, y 5 desagradables, entre las que pone el odio[55]. En suma, el empirismo entiende el amor, según variantes, bien como una *pasión*, bien como una *idea*, bien una *impresión*, bien una *vibración corporal*, etc. En cualquier caso, no se concibe el amor ni siquiera como la virtud de la amistad.

En el ámbito de la *Ilustración*, para Wolff (s. XVIII) «a un grado perceptible del deseo y de la aversión sensuales se llama afecto»[56]. Como se ve, los afectos, para este pensador, son corporales, una concepción similar a la que mantenían los *utilitaristas* ingleses (Mill, J. S., Bentham, J., Smith, A.,), que defendieron el *sentimentalismo*. En efecto, para Wolff los afectos también se distinguen según los distintos grados de *placer* y *displacer*. De modo semejante a Spinoza, Wolff enumera una amplia gama de afectos. Describe el *amor* como la disposición a extraer un placer perceptible de la felicidad de otro. En suma, en esta noción no sólo se ha dejado de lado la amistad como virtud, sino que se vincula en exceso el amor al placer sensible.

---

[52] LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1956, 211.

[53] Cfr. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Orbis, l. II, p. III, 3. Cfr. sobre este tema en ese autor: CLÉRO, J.P., *La philosophie des passions chez Hume*, 1985.

[54] *Ibid.*, p. 587.

[55] Cfr. HARTLEY, D., *Observations on man, Coniejturae quaedam de sensu, motu et idearum generatione*, 1731.

[56] WOLFF, Ch., *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, ed. por Agustín González Ruiz, Madrid, Akal, 2000, prr. 439, 168.

Por otra parte, frente a toda la tradición filosófica precedente, que admitía dos potencias en el alma, para Kant «todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres, que no se pueden deducir de una base común, y son: la facultad cognoscitiva, el sentimiento de placer y dolor y la facultad apetitiva»[57]. En otro lugar, Kant distingue entre *sentimientos*, *apetitos*, *emociones* y *pasiones*[58]. Pasemos a describirlos sucintamente. a) Para Kant hay dos tipos de *sentimientos* opuestos: el *placer* y el *displacer*, pero ambos pueden ser sensibles o intelectuales. b) Los *apetitos*, a los que llama inclinaciones, son «la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro como un efecto de la autodeterminación»[59]. c) Considera la *emoción* como el sentimiento de placer o displacer en el estado presente que no permite reflexionar al sujeto. d) La *pasión* es, para Kant, la inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto. Es un estado de ánimo perteneciente a la facultad apetitiva. Para Kant emoción y pasión son distintas y aún opuestas, pues donde hay mucha emoción existe comúnmente poca pasión. Considera que las emociones son nobles y francas, mientras que las pasiones astutas y solapadas. A distinción de las emociones que son simplemente «desgraciadas», las pasiones son «malas en sí sin excepción». Divide las pasiones en *innatas* y *culturales*. De las primeras son la *inclinación a la libertad* y la *inclinación sexual*. De las segundas, el *afán de honores*, el de *dominio* y el de *poseer*. Las primeras son ardientes; frías las segundas.

Como se aprecia, Kant no menciona en esos pasajes al *amor*. De modo que nos topamos ante un problema de clasificación. En efecto, ¿será un sentimiento, un apetito, una emoción o una pasión? Si no es «desgraciado» o «malo sin excepción» tal vez no sea emoción ni pasión. ¿Será acaso una inclinación? Si lo fuera, ¿seguro que es una autodeterminación?, ¿su representación es inexorablemente futura? Por otra parte, ¿será tal vez un sentimiento? Pero si lo fuera, ¿sería un placer o un displacer?, ¿sensible o intelectual? No tenemos respuesta. En cualquier caso, el amor para Kant no puede ser una realidad íntima del sujeto, porque para él el sujeto es una incógnita, una X que de ningún modo se puede conocer.

---

[57] KANT, E., *Crítica del juicio*, Introducción, III. Derivado de la influencia kantiana, buena parte de la filosofía posterior (Hamilton, Lotze, Herbart, etc.) acepta que existen tres tipos de potencias en el alma: las *cognoscitivas* (sensibles o intelectuales), las apetitivas (sensitivas o voluntad) y las *sentimentales*.

[58] Cfr. KANT. I., *Antropología en sentido pragmático*, versión española de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, Primera Parte, Libros 2º y 3º, pp. 155-225.

[59] *Ibid.*, p. 184.

Tras las opiniones sobre los sentimientos de Rousseau, Smith, Jacobi (ss. XVIII-XIX), y de los románticos decimonónicos, aparece la drástica réplica a ellos de Hegel (s. XIX), quien, como cumbre del *idealismo*, considera que las pasiones se deben subordinar a la razón, pues son «el lado subjetivo y, por lo tanto, formal, de la energía de la voluntad y de la actividad»[60]. Para él «es sospechoso y más que sospechoso atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada... porque lo que hay de más en aquél respecto de éstos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario. Por la misma razón, es impropio, en la consideración científica de los sentimientos, buscar otra cosa que no sea su forma y su contenido... como pensado... A la consideración peculiar de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoístas y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal: su contenido es lo opuesto respecto de él»[61].

Saltando a la *filosofía contemporánea*, se pueden aportar varios ejemplos de estudiosos de este tema, entre ellos, Bergson, quien denomina *inclinaciones* tanto al placer y al dolor como a las sensaciones y a los sentimientos. Todas las inclinaciones naturales se pueden transformar, según él, en *pasiones*. Así, las inclinaciones simpáticas o altruistas se pueden convertir en pasiones, como el *amor* a la patria en chauvinismo, el *amor* a la humanidad en filantropía, etc. Las *pasiones* son, según el pensador francés, «enfermedades del alma, esto es, un estado violento de nuestra sensibilidad, es decir, una inclinación pervertida y degenerada»[62]. Como se ve, describe al amor como una *inclinación natural* que se puede transformar en una *pasión* o enfermedad. Pero ¿no será el amor algo más que una inclinación natural o que su perversión?

Por su parte, Kierkegaard, inspirador del *existencialismo*, es uno de los filósofos contemporáneos que más ha calado en los sentimientos más altos. Con todo, no hay en él un tratado sistemático de los sentimientos, pero sí muy agudas descripciones de algunos de ellos. En cuanto al *amor* humano (*Elskov*), unas veces lo entiende de modo romántico, otras como doloroso, y aún otras como caricaturesco. En algunas obras describe los conflictos entre el amor humano y las exigencias

---

[60] HEGEL, J.G.F., *Filosofía de la Historia*, trad. esp. I, 1928, p. 59. Cfr. RAURICH, H., *Hegel y la lógica de la pasión*, 1974.

[61] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, *Filosofía del espíritu*, Trad. de E., Ovejero y Maury, Madrid, 1918, pp. 167-168.

[62] BERGSON, H., *Cours de psychologie et métaphysique*, Paris, Preses Universitaires de France, 1990, vol. I, p. 79.

éticas y religiosas. Pero lo que más importa al pensador danés es el amor con Dios, y por éste, el amor al prójimo; amor sin el cual cualquier otra expresión de amor, la pasión, la amistad, el maternal..., no es sino egoísmo[63]. Aquí percibimos una intensificación en la concepción del amor por la carga sobrenatural que la fe religiosa presta a Kierkegaard, pero a pesar de las finas y existenciales descripciones de esas vivencias amorosas, no encontramos un estudio temático del amor personal.

Para los pensadores de la *fenomenología*, Scheler por ejemplo, el amor es más radical en el hombre que el conocer[64]. Por su parte, Hildebrand distingue entre una *afectividad no-espiritual* y otra *espiritual*. Lo que llama «corazón»[65] coincide con la espiritual. Los distintos niveles de afectividad o sentimientos para Hildebrand son los siguientes: unos inferiores o corporales (placer, dolor, etc.); otros superiores a éstos, a los que llama psíquicos (humor, depresión, etc.), que aunque no son corporales dependen del cuerpo: «dejando aparte los auténticos sentimientos corporales, hay también una amplia serie de sentimientos psíquicos manifiestos que son radicalmente distintos de aquellos, como, por ejemplo, la depresión, la alegría, el ánimo dispuesto, la alteración, el buen y el mal humor y que, sin embargo, en una especial manera, dependen del cuerpo»[66]. Por la dependencia del cuerpo, les deniega a estos sentimientos el carácter espiritual, pero sobre todo se la niega porque carecen de intencionalidad, es decir, que no apuntan a un objeto determinado o a un valor. Superiores a los precedentes son los *sentimientos espirituales* (alegría, tristeza, compasión, *amor*, etc.). Estos últimos difieren de los precedentes porque son siempre *intencionales* respecto de un determinado objeto real, mientras que aquellos no; y porque los sentimientos no espirituales están «causados» por procesos corporales o psíquicos, mientras que los espirituales son «motivados». Además, los sen-

---

[63] Cfr. KIERKEGAARD, S., *Ouvres Complètes*, Paris, ed. de l'Orante, 1986, vol. XIV, pp. 191-357.

[64] SCHELER, por ejemplo, rectificando al *racionalismo* moderno y al *voluntarismo* contemporáneo, escribió que «antes que *ens cogitans* o *ens volens* el hombre es *ens amans*», *Ordo amoris*, Madrid, Revista de Occidente, 1934, 130. Cfr. asimismo de ese autor: *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Sur, 1960. Y respecto de otros fenomenólogos, cfr. HILDEBRAND, D. Von, *La esencia del amor*, Pamplona, Eunsa, 1998; FERRER, U., *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

[65] Por «corazón» este fenomenólogo entiende «nuestro más profundo y auténtico yo», *La afectividad cristiana*, Madrid, Fax, 1968, 62.

[66] HILDEBRAND, D. Von., «Las formas espirituales de la afectividad», en *Excerpta Philosophica*, trad. de JUAN MIGUEL PALACIOS, 1996, pp. 18.

timientos tienen una trascendencia característica (libre de necesidades y apetitos subjetivos), pues es sólo la importancia del bien lo que motiva el sentimiento. Por lo demás, los espirituales también repercuten en el cuerpo dada la unidad entre cuerpo y alma. En suma, para Hildebrand el amor es un *sentimiento espiritual* y, como tal, *intencional* respecto de un bien real. La altura que Hildebrand otorga al amor humano parece carecer de precedentes. Sin embargo, todavía cabe preguntar si éste es algo más que un sentimiento. De modo semejante a Hildebrand, para pensadores como Marcel, el amor es una de las realidades humanas con más peso ontológico[67].

El tema del amor humano también se ha estudiado dentro del ámbito de la *psicología*. Así, por ejemplo, Philipp Lersch distingue entre emociones y sentimientos. En el grupo de las primeras, a las que llama «vivencias emocionales», distingue 6 tipos, de entre los cuales uno es denominado el de *las emociones transitivas*. A este grupo pertenecen, según él, el amor al prójimo, el amor erótico y el amor humano, el amor y el odio, el amor extrahumano de las cosas. Pero en esta clasificación surgen varios interrogantes: ¿seguro que el amor es más propiamente una emoción que un sentimiento? Y en caso de considerarlo simplemente como una vivencia emocional, ¿seguro que es una emoción transitiva?

Por lo que se refiere a los tomistas del s. XX, se puede poner el ejemplo de Ramírez, quien estableció ésta clasificación de las pasiones: 1º, amor; 2º, odio; 3º deseo, 4º, fuga; 5º, esperanza; 6º, desesperación; 7º, temor; 8º, tristeza; 9º, audacia; 10º, ira; y 11º, gozo. Por su parte, en el orden de importancia, las más altas son el gozo y la esperanza. Por lo demás, Ramírez distingue dentro de algunas pasiones dos tipos: las sensibles y las racionales. Así ocurre en el amor, la tristeza y la esperanza. No obstante, no considera que alguno de estos sentimientos sea supraracional, es decir, sea propios del espíritu o persona humana, es decir, que esté por encima de la razón y voluntad. También Nédoncelle trató de este tema[68]. Describió al amor como la esencia del espíritu, pero lo entiende como lazo de unión, *amistad*, entre el yo y el nosotros, de orden esencial por tanto, no como un trascendental personal.

En todas estas explicaciones modernas y contemporáneas del amor humano se aprecian varios pareceres que van desde considerarlo como

---

[67] Cfr, URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, Pamplona, Eunsa, 2001, 169.

[68] Cfr. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, Montaigne, 1957.

una realidad más bien sensible a otra de índole más bien espiritual. En cualquier caso, y a pesar de que las descripciones sean en algunos casos muy sutiles, en ninguno de los pensadores mencionados el amor humano ocupa un nivel *trascendental*, es decir, no se considera como conformando el *acto de ser* personal humano. Precisamente por eso conviene prolongar la investigación en este tema.

4. La persona humana como amar

Acierta Scheler al advertir que «antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*»[69]. Pero ese «antes» hay que entenderlo como *acto de ser*. Más que desde el conocer personal, desde el amor personal se puede aludir a la intimidad personal. El amor personal humano no se reduce ni a las *pasiones* sensibles, ni a los *actos* de la voluntad ni a sus *virtudes*, ni siquiera a los *afectos* del espíritu. Está más allá de unos y otros y de la *facultad* misma de la voluntad. Más aún, acceder a la intimidad amante implica ver la voluntad, aún en todo su esplendor, como *límite*. En efecto, los *actos* y los *hábitos* volitivos tienden a ser *posesivos*. La voluntad tiende a poseer asuntos reales con sus actos, y a poseer sus actos con sus virtudes. Los griegos describían precisamente la libertad como disposición de los propios actos, y esa descripción afecta a la voluntad, es decir, capta la libertad tal como se manifiesta en esa facultad. En cambio, la persona no necesita poseer nada porque es *donación*, *efusión*. De la misma manera que la libertad personal no se debe describir como ser dueño de los propios actos, pues éstos son inferiores a la persona, sino como pura *apertura personal*, así, el amor personal tampoco es posesivo, sino *efusivo*.

La distinción entre el conocer de la inteligencia y el conocer personal estriba –como hemos tenido ocasión de advertir en el Capítulo precedente– en que el primero está llamado a iluminar lo heterogéneo, mientras que el segundo no necesita iluminar nada porque es *transparencia*, luz. La distinción entre la voluntad y el amar personal está en que la primera quiere asuntos heterogéneos, mientras que el segundo *se da*; que la primera quiere muchas cosas y que el segundo da lo mejor, pues se ofrece él mismo. La razón *necesita* iluminar para que a ella le vaya bien. La voluntad *necesita* querer para crecer. Sin embargo, el conocer y el amor personales no son necesitantes, sino sobreabundantes. Además, la voluntad no refluye enteramente en la inteligencia y vice-

[69] *Gesammelte Werke*, Francke-Bouvier Verlag, Bern-Bon, vol. X. 356.

versa, pues muchas veces ambas potencias entran en conflicto, aunque conviene que sean como un matrimonio bien avenido. En cambio, el amor personal es cognoscitivo, transparente, pues ya se ha dicho que el amor sin conocimiento personal no es amor personal ninguno. Y al revés: conocer que no reclame o busque al amado tampoco es personal.

Se conoce que una persona es amor personal, pero no se conoce directamente el *tema* al que remite ese amor insondable, esto es, el Amado. En efecto, nos conocemos (por el *hábito de sabiduría*) como amantes, aunque no el término, el *tema*, de ese amor personal, que permanece todavía oculto. Conocerse como amantes a nivel personal posibilita aceptarse. Aceptarse es más que conocerse y, seguramente más que darse. Lo primero en la persona humana no es *dar* amor, sino *aceptarlo*; en este caso, aceptar*se* como amante; aceptar el amor que uno es; aceptar ese *don*. El *dar* es segundo tras haberse aceptado. En el fondo se trata de aceptarse como la persona que se es. Si uno se acepta, acepta ser *hijo*, porque el don que como persona se es se le ha otorgado de modo personal. Persona y amor son equivalentes. Reconocerse como hijo equivale a no querer personalmente dejar de serlo nunca, a no dejar de amar. Si el don es perpetuo, uno no debe dejar de ser hijo jamás, a menos que quiera dejar de ser persona.

El amor es el radical personal más alto del *acto de ser* humano. Es el imán que arrastra tras sí a los demás trascendentales personales y el que más redunda en la *naturaleza* y *esencia* humanas. En lo personal tira del conocer, de la libertad y de la co-existencia personales. En la *naturaleza* humana, el amor personal añade al afecto sensible la ternura, candidez, cariño; al querer de la *esencia* humana (voluntad) le añade la personalización amorosa de ella. En efecto, si el hombre se comporta de acuerdo con el amor personal que es, manifiesta por todos los poros de su cuerpo y facultades que ama, es decir, que se entrega, que acepta, que se convierte en un don para los demás.

Las dimensiones del amor personal humano (a distinción del resto de dualidades humanas) son tres. Esa tríada trascendental está conformada por el *dar*, el *aceptar* y el *don*. Los tres se coimplican. En efecto, por una parte, dar es aceptar la donación, y no cabe dar sin don. Por otra, aceptar es dar aceptación, y no cabe aceptación sin don. Por otra, el don lo es respecto del dar y del aceptar, y no caben el dar y el aceptar sin el don. La persona humana sólo se da si es aceptada como persona. A la par, sólo es aceptada como persona si se da como persona. A la vez, el dar y el aceptar comportan el don. De modo que no hay verdadero dar y aceptar sin don. Por eso se decía en el Tema 8 que los hijos en el

matrimonio son los mayores dones (personales, novedosos) que garantizan el amor personal entre los esposos; y también por eso «obras son amores y no buenas razones»[70].

Lo difícil del amor personal humano estriba en que mientras nuestro conocer es dual a todo nivel, el amor es *triádico*, y como para explicarlo usamos del conocer, el amor debe ser expuesto con dualidades. Primero, dos, luego otras dos, luego otras dos. Es decir, no podemos explicar el amor humano en su altura real, sino desde un nivel inferior. Con otras palabras, el amor supera todo conocimiento, aunque no es enteramente inalcanzable por éste. Es decir, es comprensible, aunque hasta cierto punto. Revisemos a continuación las dimensiones del amor personal: dar–aceptar–don. Dado que son realmente distintas, deben ser en el hombre *jerárquicamente* distintas, pues lo igual es meramente mental, no real. Por tanto, hay que indagar en primer lugar cuál es la jerarquía en estas dimensiones. Tras resolver ese punto, habrá que indagar acerca del *tema* del amar personal humano, es decir, el *tema* de cada una de esas dimensiones, porque si bien conocemos que somos amor y que el amor personal humano es dar, aceptar y don, con ello todavía no sabemos cuál es su tema.

5. «DAR», «ACEPTAR» Y «DON»

Si, como decíamos, los trascendentales personales no se pueden escindir ni para explicarlos por separado, con más motivo hay que señalar que las dimensiones del amar personal humano no son separables ni comprensibles aisladamente. Pero como al explicarlas debemos usar del lenguaje, y éste procede por partes, primero una, luego otra, etc., tenemos que proceder a distinguir diversos apartados.

a) *El dar.* No falta alguno para quien, como al ávaro de Moliére, «dar es una palabra por la que siente tal aversión, que no dice nunca: os

[70] Es pertinente recordar que no se trata de cualesquiera obras, pues «Amor, cuando no hace imposibles, le parece que no cumple con su deber», MARÍA DE ZAYAS SOTOMAYOR, *El juez de su causa*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 385. Sirva al respecto el ejemplo que sigue: Un matrimonio formado por una pareja tan pobre como enamorada discurrían en qué se podrían regalar uno a otro por la fiesta de Reyes. Ella tenía un cabello largo precioso y él un reloj de bolsillo sin cadena. Tras mucho cavilar ella vendió su cabello a fin de comprar una cadena para el reloj de su marido, y él vendió su reloj para comprar una peineta a su esposa. El suceso terminó en un enamorado abrazo. Y es que siempre «los Reyes Magos traen regalos valiosos», O HENRY, *El regalo de Reyes*, en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 164.

doy, sino os presto los buenos días»[71]... El dar personal no consiste, obviamente, en dar limosna, y menos –como declara la frase castiza– si se trata de unas perras gordas... Tampoco se trata de dar otras cosas de más valor, regalos; ni siguiera dar tiempo, o de poner a disposición de los demás nuestras cualidades. No consiste incluso en entregar la vida por los demás (que dicho sea de paso, es el don *natural* más alto que se puede ofrecer). Dar es enteramente *personal*, y quien se entrega es *la* persona, no algo *de* ella (su cuerpo, la vida natural, las cualidades de su inteligencia, etc.).

En una primera aproximación el dar parece denotar más actividad que el aceptar[72]. El aceptar parece menos activo que aquél porque se suele tomar como sinónimo de recibir, que sí es pasivo. Pero no es así, pues aceptar es *dar* aceptación. También el dar es *aceptar* la entrega. Por su parte, el don, si es personal, conlleva decir sí (por tanto, dar) a quien entrega, es decir, ser don respecto de quien da, y asimismo serlo respecto de quien acepta, lo cual acarrea, por una parte, una ineludible entrega a ambos y, por otra, una no menos manifiesta aceptación que manifiesta que el dar y el aceptar no son tales sin el don. Por aquí no notamos cuál de las tres dimensiones del amor personal humano es superior.

Tratándose del amor personal humano, será superior aquella dimensión que arrastre tras de sí a las demás, es decir, la que vincule más a las otras, la que dé más razón de las otras. ¿Qué es primero, qué es más, en el amor humano: amar o ser amado? Ser amado, pues en ello radica nuestra condición de *criaturas*. Por tanto, será más en el amor humano aquello que mejor responda al carácter de ser amado. En este sentido es primero, superior, *aceptar* a dar, porque respecto de ser amado por Dios la mejor respuesta humana es aceptar. La iniciativa no parte de la criatura; por tanto, primero es aceptar, y secundariamente, dar. Nadie se da si no acepta. Además, se da en la medida en que acepta. Si en la vinculación entre Dios y la criatura la iniciativa parte siempre del Creador, en el amor personal humano no puede ser primero respecto de Dios el dar, sino el aceptar. La persona humana es siempre *ser segundo*; por eso no puede dar*se* sin haber aceptado previamente. Si Dios no se cansa de dar, la clave del amor humano respecto de Dios no es sino no dejar de aceptar.

Si en vez de comparar el amor personal humano con Dios, lo comparamos con lo inferior a la persona humana, por ejemplo con la *esen-*

---

[71] MOLIÉRE, J.B.P., *El ávaro*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957, 719a.
[72] Cfr. PIÁ TRAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001, 327 ss.

cia humana, cabe preguntar si lo que prima entonces es más dar que aceptar. Es claro que tanto la *esencia* como la *naturaleza* humanas están diseñadas para recibir dones y en virtud de ellos ser perfeccionadas. También el mundo físico está proyectado para recibir donaciones humanas. Trabajar es *dar*, *añadir*, decíamos en el Tema 12. Con todo, cabe preguntar si esta tesis está suficientemente fundada, o hay que preguntar todavía por la mayor validez de la contraria, a saber, si no será incluso en esos casos más alto el aceptar que el dar, pues también parece claro que nadie da nada si no acepta previamente.

Si aceptar es primero respecto de las realidades inferiores a la persona, amar la *naturaleza* y *esencia* humana y amar al mundo con pasión no significará en primer lugar y directamente otorgarles dones que permitan cambiarlos a mejor, sino, sobre todo, aceptarlos también como dones divinos, y por tanto, como buenos; al mundo como bueno, a la naturaleza y esencia humanas como muy buenas. Ahora bien, que el aceptar respecto de lo inferior a la persona sea *primero* no significa sin más que sea *superior* al dar, pues es claro que el dar los perfecciona. Preguntemos, pues, de nuevo: ¿es superior el dar al aceptar respecto de lo no personal? Los dones son mejores en la medida del dar, pero también en la medida del aceptar. Con esto descubrimos que los dones son inexplicables sin el dar y el aceptar, aunque todavía no logramos saber si el dar es superior al aceptar o viceversa. De manera que hay que insistir en la pregunta: ¿un don es más don a raíz de quien da o por quien acepta?

Parece que el don cobra más realce como don si es aceptado que si es otorgado porque el don se da *para* ser aceptado. De modo que el don es más don en la medida de quien acepta que de quien da. Por ejemplo, si un libro no es aceptado como regalo por quien la recibe, no es don, aunque quien lo dé haya puesto todo su cariño en el don. En tal caso ese tomo podrá servir, por ejemplo, para decorar una estantería, pero no como libro. Por eso al regalar un libro hay que ponerse en la personalidad de aquel a quien se regala, no actuar según el gusto de quien regala. Ponerse en la piel del otro es aceptarle; y solo si se le acepta se acierta en el regalo, es decir, sólo así el don es verdadero don. También por eso (con perdón) no conviene echar perlas a los puercos..., pues ante la falta de aceptación sobra el dar y los dones.

Por lo demás, el dar personal humano no puede carecer de *tema*. Se frustraría como dar. Su tema debe ser aceptante respecto del dar. Quien puede aceptar enteramente ese dar personal humano sólo es Dios (no otra persona creada). Si es así, el dar personal humano descubre no sólo que Dios existe, sino que Dios es la aceptación amorosa increada e irres-

tricta. Consecuentemente, que no cabrá en Dios dicha aceptación de no existir en él una donación a su nivel. A la par, que la donación y aceptación divinas deben serlo respecto de un don divino. Con otras palabras, no se trata sólo de que en Dios es imposible que exista una sola Persona, sino también de que si Dios es personal, cada una de las dimensiones del amor humano deben constituir en el ser divino una Persona distinta, aunque no jerárquicamente distintas.

b) *El aceptar*. Entre las tres dimensiones del amor personal humano, lo primero en el hombre respecto de sí, de las demás personas, y de Dios es *aceptar*. En efecto, lo primero es *aceptarse* uno como quien se es, como una criatura personal irrepetible, como un hijo singularísimo. Si se acepta así, se ve como un *don* y se *da*, se entrega. Uno es un don de tal índole que está destinado a *darse* enteramente como persona. Y si eso es así, es porque está destinado a ser *aceptado* enteramente como tal persona. «La persona humana es un don creado que se acepta como un dar destinado a ser aceptado»[73]. Lo primero respecto de Dios es aceptar, porque, como dice San Juan, «Él nos ha amado primero»[74]. Y es precisamente porque la iniciativa siempre parte de Dios, por lo que nosotros podemos corresponder a ella aceptándola ahora y después.

De modo similar al amor personal humano en el que «nada hay que provoque tanto el amor como saberse amado»[75], a nivel manifestativo el mejor gobierno no estriba en dictar pautas de conducta (es decir, ponerle a cada uno los puntos sobre las *íes*, en ser excesivamente analítico y detallarle escrupulosamente a cada cual su tarea), sino en confiar, es decir, en aceptar a los demás como son (estando dispuesto a aprender de ellos, es decir, en aceptar también sus aportes), y, en consecuencia, darles responsabilidades, porque sólo confiando en los otros cada uno de ellos da lo mejor de sí, y eso mejora al propio gobernante, ya que acepta y, consecuentemente se entrega.

Aceptarse como la persona que se es en el fondo es aceptar a Dios que nos ha dado el ser personal[76]. Si personalmente aceptamos a Dios nos damos enteramente a él. Darse respecto de Dios implica a su vez la posibilidad de que Dios nos acepte. Si nos acepta nos *eleva*, es decir, nos

---

[73] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 221.

[74] I *Jn*, cap. 4, vs. 10.

[75] TOMÁS DE AQUINO, *De rationibus fidei*, cap. 5, ed. Vivés, t. 27, 132-133.

[76] Nótese que se habla de aceptación a nivel de *acto de ser personal*, no de aceptación de la mediocridad a nivel de *esencia* humana, pues eso no pasaría de una barata autojustificación de la pereza que impide luchar contra los propios defectos.

diviniza. De modo que así salvamos en cierto modo la distancia tan tremenda que existe entre la criatura y el Creador, que es la distinción *real* más grande que existe, mayor que la que media entre Dios y la nada, sencillamente porque –como se anotó–, si bien Dios existe, la nada no puede existir realmente[77]. Lo mejor que se puede decir a Dios desde el amor personal humano es «sí» (*fiat*, hágase), es decir, *aceptar* que Dios sea quien es respecto de uno. Lo segundo en importancia es decir a Dios también que «sí», pero ahora se trata de aceptar a otras personas creadas, pues como existen pluralidad de hijos, y la distinción real entre ellos no puede estribar sino en que uno sea (o será) más hijo que otro, uno está llamado a aceptar que puedan existir hijos mejores que él. Si uno se aceptara a sí más que a esos otros hijos a los que Dios acepta más, aceptaría mal; en rigor, no aceptaría a Dios. Lo tercero es decirle a Dios también que «sí», pero en este caso, aceptando la persona humana que se es y que se está llamada a ser respecto de Dios y de los demás.

Tampoco el aceptar personal humano debe carecer de *tema*, es decir, no puede ser un aceptar respecto de nada o de nadie. De ser así se frustraría. Su tema debe ser *donante* respecto de tal aceptar. Quien puede otorgar el ser amoroso personal que el aceptar humano es y al que está llamado sólo puede ser el Creador. Si es así, el aceptar descubre no sólo que Dios existe, sino también que Dios es la donación amorosa increada e irrestricta. Y si lo es, a dicha donación divina no le puede faltar el aceptar personal divino; y ambas no pueden carecer de un don personal divino.

c) *El don.* Nuestra *naturaleza* la hemos recibido. Nuestra *esencia*, también. Añadimos dones tanto sobre nuestra *naturaleza* como sobre nuestra *esencia*. El primer don que otorgamos a la esencia es la *ética* (cfr. Capítulo 9), es decir, la mejoría intrínseca de las facultades espirituales humanas (inteligencia y voluntad) con los hábitos y virtudes y el incremento de la sindéresis. Luego, con la expansión de la ética posibilitamos la *sociedad* (cfr. Capítulo 10). Después, como veíamos, vienen otras donaciones, por ejemplo, el *lenguaje*, que posibilita todo dar laboral (cfr. Capítulo 11). Luego, el *trabajo*, que es un gran don (cfr. Capítulo 12). Toda la cultura humana son dones. La persona humana también puede dar la vida natural (*naturaleza* humana) por la virtud (clave de la ética), por la verdad (clave del lenguaje), por la ética (clave de la sociedad), y eso es un don inestimable. Pero este don no es la *persona* humana. En

[77] La nada no es nada real, sino algo mental. Por eso la nada no se puede comparar con, o distinguir realmente de, Dios.

efecto, ésta es un *don* superior a la vida *natural*, y a la vida de la *esencia* humana, pues es un don de nivel *trascendental*. Por eso, alguien puede desear dar la vida mil veces, si ello fuera posible, por un noble ideal, pero carece de sentido plantearle esa hipotética posibilidad al ser personal.

Cada persona humana es un *don* divino, pues es explicable sólo desde Dios, ya que Dios le ha otorgado ese ser personal. Ese don no es nada en Dios, sino en la criatura, pues tal don no añade nada a Dios. Cada uno puede reconocerse, pues, en su intimidad como un *don* de Dios. Reconocerse como tal don es verse como el fin de un acto de amor divino. Es decir, tal don personal humano no es explicable sin el amor divino. Ahora bien, el don no es la única dimensión del amor humano, pues el don personal que Dios nos ha concedido también es capar de *aceptar* amor y de *dar* amor.

El don personal humano tampoco puede carecer de *tema*, es decir, si es personal, no puede ser un don respecto de nadie que dé y de nadie que acepte. Se frustraría como don personal. Su tema debe ser, pues, donante y aceptante respecto del don personal que se es. Quien puede otorgar el don personal humano y quien lo puede aceptar enteramente sólo puede ser el Creador. Carecería de sentido que quien lo otorgase y lo aceptase fuese una misma Persona divina. De modo que el don personal humano descubre no sólo que Dios existe, sino también que Dios es pluripersonal, es decir, que no sólo existe una Persona divina donante, sino también otra aceptante, y en ambos casos, donación y aceptación amorosas increadas e irrestrictas. Pero además, es claro que la Persona divina que da no se consuma ofreciendo a la Persona divina que acepta cualquier don personal creado (ni la suma de ellos). De manera que el don humano exige su réplica en Dios, es decir, reclama que en Dios el dar y el aceptar divinos se empleen enteramente. Éstos sólo se emplean irrestrictamente si media entre ellos un don divino que sea personal, es decir, una Persona divina que sea *Don*.

El dar personal (y no solo la esencia humana) puede darse. También el aceptar puede aceptar. También el don es don para el dar y el aceptar. Por otra parte, el dar no puede ser enteramente aceptado por el aceptar humano, ni el aceptar íntegramente dado por el dar humano. Tampoco el don personal humano es dado y aceptado irrestrictamente por la persona humana. Los tres requieren de Dios. Ninguno de ellos puede ser elevado por sí o por el otro. Con ello se quiere indicar que no son fijos, sino que (como la parábola de los talentos) son susceptibles de

incremento (aunque no por sí[78]). Esto no implica una «ética trascendental» (la ética es esencial, es decir, de la *esencia* humana), pero permite notar que el libre juego de la persona humana con su ser es la raíz explicativa de toda consecuente manifestación ética. Es decir, cualquier virtud o vicio a nivel esencial o manifestativo es expresión de lo que previamente ha ocurrido en la intimidad personal, en el corazón humano. Ahí es donde radica, más que el bien o el mal, el amor o el odio. Lo demás, las virtudes y vicios son manifestaciones esenciales del corazón humano. Si en esa intimidad el ser humano es elevado, estamos alegres; si lo enmohecemos o ese corazón entra en pérdida, nos invade la tristeza. Alegría y tristeza, si bien del espíritu, son afectos, y como tales, *consecuencias* (cfr. Tema 6). Por tanto, aunque no sean lo radical en nuestro ser, manifiestan si nuestro ser se encauza bien o mal a su fin. Pasemos, pues, a su estudio.

6. ¿Qué son los «afectos» del espíritu?

Comencemos recordando que si se admite la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* en el hombre, se puede aceptar que cada espíritu humano, esto es, cada persona novedosa e irrepetible, equivale al *acto de ser*, mientras que la *naturaleza* humana es lo común al género humano que cada quien hemos recibido de nuestros padres por generación (el cuerpo, sus funciones y facultades). A su vez, el desarrollo del cuerpo, de sus facultades y, sobre todo, de las potencias humanas espirituales (inteligencia y voluntad), junto con lo que hemos denominado sindéresis, constituye la *esencia* humana. Cada una de las facultades humanas puede ejercer distintos actos u operaciones inmanentes. También la *esencia* humana es activa, y asimismo lo es el *acto de ser* humano. Pues bien, *los sentimientos o afectos son siempre consecuencia de los actos.* Los actos pueden ser de diversa índole, a saber, del nivel de la *naturaleza* humana (orgánicos, por tanto), del nivel de la *esencia* humana (inorgánicos, por consiguiente), y del nivel del *acto de ser* personal (personales, en consecuencia). En este epígrafe se atiende a los sentimientos más elevados, los que se vinculan al acto de ser personal.

---

[78] Seguramente la elevación de la co-existencia se lleva a cabo por la *gracia* divina; la libertad por la *esperanza* sobrenatural; el conocer personal por la *fe* sobrenatural; el amor personal por la *caridad* sobrenatural. También los hábitos nativos son susceptibles de elevación sobrenatural. Seguramente la sindéresis es elevada por el don de *consejo*; el hábito de los primeros principios por el don de *entendimiento*; el de sabiduría por el don de *sabiduría*. Cfr. ALFARO, J., *Fides, spes, caritas*, pars tertia, Roma, 1964.

En la *naturaleza* y *esencia* humanas, a todo *acto* sigue siempre un *sentimiento*. El sentimiento también es un *acto*. Un sentimiento puede ser *positivo* o *negativo*, dependiendo si el acto del que deriva es concorde o no con la naturaleza de la *facultad*. Si se trata de las potencias sensibles (de la *naturaleza* humana), a los actos de éstas siguen unas *emociones* en la facultad. Si se trata de las facultades inmateriales (inteligencia, voluntad) y de la sindéresis –*esencia* humana–, a sus actos siguen unos afectos en esas potencias o en ese hábito. Por su parte, el *acto de ser* personal está conformado por unos radicales personales que son *co-activos* entre sí. Éstos son, como se ha indicado, los siguientes: *co-existencia, libertad, conocer y amar personales*[79].

Pues bien, si se trata del propio *acto de ser* personal, a su positiva o negativa aceptación y consecuente destinación, es decir, a su mayor o menor vinculación con su *tema* propio, siguen en esos trascendentales personales unos sentimientos que quedan en el propio acto de ser, en concreto, en el propio trascendental personal. Los «afectos» positivos y negativos del espíritu son, pues, los *sentimientos* que radican en el *núcleo personal*. No son, pues, *sensibles*, es decir, *pasiones* o *afecciones* que reciban las facultades del cuerpo humano. Tampoco son el «estado de ánimo» propio de las potencias inorgánicas humanas: la *inteligencia* y la *voluntad*. Son, más bien, «estados del ser» personal. Además, como dice Scheler, estos sentimientos nos permiten conocer, en parte, el estado de nuestro ser: «la persona se revela a sí misma en parte por los sentimientos»[80].

Para los pensadores clásicos la *pasión* del alma se puede entender de dos modos: en cuanto que afecta al *alma sola* o a alguna de sus *potencias espirituales*, o en cuanto que afecta al *cuerpo* o a alguna de sus *potencias sensibles*. Sin embargo, los sentimientos del espíritu no afectan a algo *del* hombre, ni sensible ni espiritual, sino a la *persona* humana como tal, a sus *trascendentales* personales. La pasión era considerada antaño como «el movimiento del apetito sensible que usa órgano corporal»[81]. Las pasiones son *actos*, y por ello se distinguen de las *potencias* o *facultades*, de los *hábitos* y de las *virtudes*. Los sentimientos del espíritu no son pasiones, pero tampoco potencias y hábitos.

Las *pasiones* sensibles no son hábitos o virtudes porque la virtud dice razón de perfección para la potencia, mientras que la pasión no[82].

---

[79] Se sigue en esto el planteamiento de L. POLO, *Antropología trascendental*, I. ed. cit.

[80] Cfr. *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. II, 334. Cfr. también vol. VI, 36.

[81] TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic,*, l. IV, lect. 17, n. 3.

[82] TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, l. III, d. 1, q. 3, b, co.

Además, las virtudes moderan las pasiones. Los sentimientos del espíritu tampoco son hábitos de la inteligencia o virtudes de la voluntad, porque no siempre son perfección, sino que unos son *positivos* y otros *negativos* para el espíritu o la persona humana. Los primeros son indicio del esplendor del ser personal, de su *elevación*; los segundos, de su reducción o miseria que se ha llegado a ser. Las virtudes y hábitos son *permanentes*, mientras que las pasiones sensibles son *pasajeras*[83]. Los sentimientos del espíritu, en cambio, son más permanentes que los hábitos y las virtudes, y no sólo tienden a permanecer sino a *perpetuarse*. Las pasiones sensibles son «estados de ánimo» sensible. Los hábitos y virtudes son «estados de ánimo» de la inteligencia y voluntad respectivamente. Los sentimientos del espíritu son «estados de ánimo» del *ser personal*. El *sujeto* de las pasiones sensibles era considerado, en sentido estricto, los *apetitos concupiscible e irascible*, es decir, las potencias *apetitivas sensibles*[84]. El *sujeto* de las llamadas pasiones del alma son la *inteligencia* y la *voluntad*. El sujeto de los sentimientos del espíritu es, en cambio, la *persona*, el propio *espíritu* o *acto de ser*.

Como se vio, los *sentimientos sensibles* nacen de comparar la *facultad sensible* con la *operación* que ésta ejerce. En estos sentimientos se nota el cúmulo de variantes que puede registrar la *naturaleza* humana. Los sentimientos sensibles surgen, pues, de comparar si éste o el otro *acto* cognoscitivo es adecuado o no, va bien o mal, al estado, también corpóreo, cambiante y transitorio de la facultad sensible (ej. si este acto de recordar va bien con mi memoria sensible ahora que estoy resfriado y tengo fiebre); comparación que tiene en cuenta no sólo la índole de tales *actos* sino también el estado actual de la *facultad* sensible.

Los *sentimientos de la esencia* humana pueden ser de la *inteligencia*, de la *voluntad*, y de la *sindéresis*. También pueden ser positivos o negativos, e indican si esas potencias o hábito se están ejerciendo bien ante sus objetos o temas propios. Por ejemplo, si un alumno no puede resolver un problema de matemáticas con su *inteligencia*, nota que aparece en esa facultad un cierto estado de ánimo negativo, que puede ser, según los casos, de pena, de aburrimiento, de enojo, consternación, abatimiento, exasperación, desaliento, etc. Si una alumna se esfuerza en adquirir la virtud de la laboriosidad en su *voluntad*, cuando nota que lo va consiguiendo a través de pequeñas batallas, aparece en esa facultad

---

[83] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, II-II ps., q. 156, a. 3 co.

[84] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 95, a. 2 co; I-II ps., q. 24, a 2, co; I-II ps., q. 45, a. 2, co; II-II ps., q. 158, a. 2 co.

cierto júbilo, satisfacción, regocijo, etc. Si alguien se propone que su *sindéresis* tenga más diligencia en el cuidado y promoción de los bienes, tanto mediales como en el final, aparece en este hábito un sentimiento positivo que se puede caracterizar como *suavidad*, ausencia de impedimentos. El lector podría multiplicar los ejemplos con profusión.

También los *hábitos innatos superiores* a la sindéresis son susceptibles de sentimientos. Así, al advertir mediante el *hábito de los primeros principios* los primeros principios reales y notar que existe el *fundamento*, es decir, que la realidad está bien fundada por su buen fundador, aparece el sentimiento de *tranquilidad*. Por su parte, al descubrir mediante el *hábito de sabiduría* los trascendentales personales, el lector habrá experimentado que tal saber es *sabroso* que, dicho sea de paso, de ahí procede el nombre de ese hábito.

Los *sentimientos del espíritu*, en cambio, son el indicio de que cada persona humana, como determinado proyecto que es, camina adecuadamente hacia su meta o no. Indican, pues, si cada persona está buscando el fin al que está llamada de modo libre y si está encauzando bien la búsqueda, o por el contrario, si renuncia a buscarlo, si se está alejando de él, o lo busca por derroteros equivocados, etc.

La pasión corporal siempre comienza en el cuerpo, aunque luego afecte al alma si ésta la asume. *En cierto modo* se puede decir que hay pasiones propias del alma, distintas del cuerpo, que comienzan en ella, y que en ella quedan. ¿De qué pasiones se trata cuando se alude a las *pasiones del alma*? Para los pensadores medievales, de todas aquéllas que inclinan al bien o al mal *espiritual*. Así, «entender, amar y odiar, son pasiones de ella, a saber, del alma»[85]. El honor, por ejemplo, es un bien espiritual, y la búsqueda de él por parte del alma es, en cierto modo, una pasión de ella. El aburrimiento es, por ejemplo, un sentimiento que sigue a la falta de uso o a un mal uso de la inteligencia. La desgana parece ser más bien un sentimiento negativo de la voluntad, una denuncia explícita de que ésta no crece según virtud.

7. Sentimientos positivos y negativos del espíritu

Las *pasiones sensibles* que describían los pensadores medievales son, por una parte, las que asignaban al *apetito concupiscible*: el *deseo*, *gozo*, *tristeza*, *amor sensibles*, el *celo*, la *misericordia*, la *envidia*, la *alegría*, la

[85] Tomás de Aquino, *De Anima*, l. I, lect. 10, n. 20.

exultación, la *hilaridad*, la *jovialidad*, el *dolor*, el *deleite* o placer. Y, por otra, las que adscribían al *apetito irascible*: la *esperanza sensible*, la *desesperación sensible*, el *odio* y el *temor sensibles*[86], la *audacia*, el *furor*, la *acidia*[87], la *angustia*, el *pudor*, la *admiración*, la *ira*, la *venganza*, etc. Éstas no son todas las pasiones del alma, pero tal vez sí sean bastante representativas. Junto a ellas se consideraba que los vicios capitales (*soberbia*, *avaricia*, *lujuria*, *ira*, *gula*, *envidia*, *pereza*) son *pasiones* muy agudas del alma.

No obstante el precedente elenco, es pertinente discernir, al menos, entre las *pasiones sensibles* y los *sentimientos del espíritu*. Son sensibles, y por tanto *pasiones*: el deseo sensible, el dolor sensible, el deleite, el miedo, el furor, el rubor o sonrojo, la ira sensible, etc. Son, en cambio, sentimientos del espíritu: el gozo, la tristeza, el celo, la misericordia, la alegría, la esperanza y la desesperación, el odio, el pavor, la angustia, la pereza, etc. Dentro de éstos últimos son *negativos* los llamados vicios capitales, además de otros como la tristeza, la desesperación, el odio, el pavor, la angustia, etc. Y son *positivos* el gozo, el celo, la misericordia, la esperanza, la alegría, etc.

Seguramente uno de los peores sentimientos del espíritu es la *tristeza*, porque es señal inequívoca de aislamiento, de falta de saberse *co-existencia-con*; en una palabra, de *despersonalización*. De acuerdo con esto parece estar Cervantes cuando escribió en su inmortal obra que «las tristezas no se hicieron para las bestias, sino para los hombres, pero si los hombres las sienten demasiado, se vuelven bestias»[88]. Y es seguramente también la tristeza la raíz de los demás afectos negativos, como vislumbró Quevedo: «la misma tristeza inventa por sí misma muchos motivos de sentimiento»[89].

Por su parte, la raíz de todos los sentimientos positivos parece ser el *amor*. Para Calderón de la Barca, gran teólogo y literato, la vida humana unas veces parece sueño[90], otras parece un teatro en el que nos jugamos

---

[86] El *temor*, terror o pavor tiene seis especies: la *pereza*, el *rubor o sonrojo*, la *vergüenza*, la *admiración*, el *estupor* y la *agonía*.

[87] La *acidia* consta de seis hijos: la *malicia*, el *rencor*, la *pusilanimidad*, la *desesperación*, la *torpeza* y la *dispersión de la mente*.

[88] CERVANTES, M. de, *El Quijote*, 2ª Parte, Madrid, ed. Castilla, 540.

[89] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., n. 44, 8.

[90] Recuérdese ese célebre poema: «... pues estamos/, en un mundo tan singular/, que el vivir sólo es soñar/; y la experiencia me enseña/ que el hombre que vive, sueña/ lo que es, hasta despertar.../¿Qué es la vida?, un frenesí/; ¿qué es la vida?, una ilusión/, una sombra, una ficción/, y el mayor bien es pequeño/: que toda la vida es sueño/, y los sueños, sueños son», CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, Madrid, ed. Mediterráneo, 1985, 103-104.

la eternidad interpretando bien o mal el papel que nos ha tocado[91]. A veces la vida aparece así, como una farsa, pero aún en esas circunstancias en las que la vida pierde sentido no hay que olvidar que «en las farsas de la vida, a esos muñecos como a los humanos muevenlos cordelillos groseros, que son los intereses, las pasioncillas, los engaños y todas las miserias de su condición: tiran unos de sus pies y los llevan a tristes andanzas; tiran otros de sus manos, que trabajan con pena, luchan con rabia, hurtan con astucia, matan con violencia. Pero entre todos ellos, desciende a veces del cielo al corazón un hilo sutil, como tejido con luz de sol y con luz de luna; el hilo del amor, que a los humanos, como a esos muñecos que semejan humanos, les hace parecer divinos, y trae a nuestra frente resplandores de aurora, y pone alas en nuestro corazón y nos dice que no todo es farsa en la farsa, que hay algo divino en nuestra vida que es verdad y es eterno, y no puede acabar cuando la farsa acaba»[92].

Centrados en los sentimientos del espíritu, la pregunta clave parece ser, pues, la siguiente: ¿cuáles son los sentimientos *positivos* que siguen a los trascendentales personales cuando éstos se vinculan libremente a su tema? Seguramente los siguientes: a la *co-existencia* sigue la *alegría*, pues pase lo que pase uno se sabe amparado por Dios. A la *libertad* personal sigue la *esperanza*, pues notamos que alcanzaremos aquel sentido y aceptación plenos a que libremente e irrestrictamente nos abrimos. Al *conocer* personal, la *confianza*, es decir, la certeza de que alcanzaremos el tema personal que buscamos. Al *amar* personal, el *gozo* y la *paz*.

También se puede preguntar por los sentimientos *negativos* del espíritu. ¿Cuáles son tales sentimientos que siguen a los trascendentales en estado de miseria, es decir, cuando éstos no se destinan a su respectivo tema tal como ellos están llamados a ser? Seguramente los que siguen: a la falta de *co-existencia* sigue la *tristeza*, pues ésta es síntoma claro de que entre la persona humana y Dios existe un obstáculo, una escisión. Si entre la persona humana en estado nativo y Dios no existe «ni un papel de fumar», el obstáculo admitido consiste en el encapotamiento u oscurecimiento, mayor o menor, del sentido de la co-existencia, es decir, en la despersonalización. Por eso, siguiendo también al clásico castellano más satírico, se puede decir que «entre las desventuras, ninguna hay mayor que falta de alegría»[93]. Por su parte, a la merma de

---

[91] CALDERÓN DE LA BARCA, *El gran teatro del mundo*, ed. D. Ynduráin, Madrid, Alambra, 81.

[92] BENAVENTE, J., *Los intereses creados*, Barcelona, Orbis, 1982, 175.

[93] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, ed. cit., 11.

libertad personal seguramente sigue la *desesperación*, pues con la pérdida de tal libertad se obtura el futuro, y como uno no se siente feliz en ese estado, nota que sin futuro la situación se vuelve dramática, angustiosa. Por otra parte, a la pérdida de *sentido* personal, es decir, a la carencia de *conocimiento* personal debe seguir la *inseguridad* o *incertidumbre*, la desconfianza, sospecha, etc. Por último, el sentimiento del espíritu que sigue a la falta de *amor personal* es el *odio* y sus afines (rencor, aborrecimiento, resentimiento, desprecio, etc.), pues en todos éstos cabe una escala de más y menos. Pero como el odio es el resultado de la pérdida o debilitamiento de lo más elevado del ser personal, el amor, acierta quien dice que «el odio es la ira de los débiles»[94]. En fin, la experiencia personal del agudo lector puede ratificar o corregir lo que aquí se propone. Todo esto, además, tiene que ver con la felicidad o la infelicidad en esta vida y desde luego, en la otra. Por ello, ya va siendo hora de atender un poco a qué sea eso de ser feliz.

8. La felicidad

¿Qué es la felicidad? Suele decirse que la felicidad en esta vida está en las cosas pequeñas: una pequeña mansión, un pequeño yate, una pequeña fortuna... También se oye que el dinero no hace la felicidad, sino que la compra hecha... Bromas aparte, la verdad es que si uno no sabe ser feliz en lo pequeño de cada día no lo será nunca. Pero ¿qué es ser feliz? Difícil pregunta, porque ningún hombre mientras vive en este mundo lo es *enteramente*, ni lo puede ser. Con otras palabras: «todos los mortales andan en busca de la felicidad, señal de que ninguno la tiene»[95].

Dícese que un príncipe reunió en su corte una asamblea de sabios para que cada uno ofreciese una propuesta acerca de cómo alcanzar la felicidad. Uno de los doctos la cifraba en los gustos. Otro, en un agregado de todos los bienes, honras, placeres, riquezas, poder, mando, salud, sabiduría, hermosura, gentileza, dicha y amigos con quien gozarlo. Un tercero, en cambio, en no desear nada. Uno distinto decía que es feliz el que antes fue desdichado. Aún otro, que sólo el que sabe es feliz. El siguiente añadió que no se suele ver la alegría en el rostro del sabio... Por fin, aprovechando una pausa, el loco o bufón de la corte –que nunca

[94] Cfr. Daudet, A., *Cartas desde mi molino*, trad. por E. M. del Palacio, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, 4a ed., 18.

[95] Baltasar Gracián, *El Criticón*, ed. cit., 1980, 731.

falta– añadió: «De verdad, señor, que estos vuestros sabios son unos grandes necios, pues andan buscando por la tierra la que está en el cielo. Y dicho esto, que no fue poco, dio las puertas afuera»[96]. La anécdota es ilustrativa. Todos los hombres de este mundo deseamos y buscamos la felicidad, aunque ninguno la ha alcanzado definitivamente, porque la definitiva no es terrena.

La felicidad es el motor no sólo de toda nuestra actividad (*ética*), sino la razón de ser de nuestra vida personal (*antropología*). No sólo estamos en *potencia* de ser felices, sino que somos en *acto* ese anhelo. Por eso, respecto de la felicidad la clave no está en su actual posesión, sino más bien en la *esperanza*. Si la felicidad es más del orden del *ser* que del *tener*[97], como todavía no somos lo que seremos, *esperamos* ser felices. Sin embargo, no todo de lo que se espera felicidad atrae a la persona a su *plenitud* felicitaria. Por eso, el tipo de fin (felicidad) que se espera empuja a tener el tipo de vida que se tiene. La mayor parte de los hombres, a juzgar por sus vidas, no esperan demasiado; parecen incluso cortos de deseos. Del hombre cabe sentar lo siguiente: «¡Dime que vida llevas y te diré que felicidad esperas!». El que trunca la esperanza rechaza el *futuro* y apuesta por el *presente*, pero como lo que se corresponde con el presente en el plano felicitario son el placer, los bienes prácticos, el bienestar, etc., el *hedonismo* confunde la felicidad con el placer, el *pragmatismo* con el bien útil subjetivamente mirado, el *activismo* con lo que uno hace, la *sociedad del bienestar* con la ausencia de dolor, de inseguridad, de riesgos, etc. Pero la felicidad no consiste en *sentir*, *tener*, *hacer*, *estar*, etc., sino en *ser*.

Ahora bien, todavía no *somos quien seremos*. La elevación personal definitiva, que en cada hombre depende sólo de Dios, todavía no ha tenido lugar. Con todo, el hombre es personalmente libre de aceptar o de rechazar tal elevación, porque uno dispone libremente de su vida en orden a ese fin que es ser feliz. Respecto del fin último, es primero en el hombre la *aceptación* que la *donación*. Por eso nadie se entrega *enteramente* en esta vida si no acepta a Dios como fin último felicitario. Cualquier otra entrega a cualquier otro tipo de realidad felicitaria siempre admite reservas.

Ahora bien, ¿será puramente «teórica» esa felicidad última? Los clásicos respondían que la felicidad tiene que ver con la *sabiduría* y que ésta «no

---

[96] *Ibid.*, 736.

[97] «La felicidad no es un sentimiento, ni un placer, ni un estado, ni un hábito, sino una condición de la persona misma, de toda ella, es decir, *está en el orden del ser*, y no del tener», YEPES, R., *op. cit.*, 216.

es sólo especulativa sino también práctica»[98]. ¿Qué indica todo este planteamiento?, ¿acaso será la felicidad un asunto sólo del conocer, o sólo del querer? ¿No será más bien algo intrínseco al *ser* de la *persona*? Responder esta pregunta es el mejor modo de terminar la propia vida, y tal vez también este libro. La felicidad es la más íntima y mayor posesión del amor irrestricto[99]. No se trata de *tener* o disponer de algo extrínseco, sino de *ser* feliz enteramente. De modo que alguien puede no dar con la felicidad porque la pone en algo extrínseco que no redunda en *ser* íntimamente feliz, y ello por dos motivos: a) porque la pone en aquello que no es máximamente felicitario, es decir, no la coloca en el amor irrestricto; o b) porque tras haberla puesto en el amor personal irrestricto, su adhesión amorosa a él es insuficiente, por falta de *fidelidad*. *Fidelidad* es responder a alguien[100]; es no fallar a; o también, cumplir con las personas, en este caso, con Dios. Debe distinguirse de la *lealtad*, que es ser cuidadoso con las *cosas*.

La corona de la felicidad es la *alegría*. La *alegría* –como se ha indicado– no es un *estado de ánimo*, un sentimiento sensible, sino un *estado del ser* que la persona es. Es resultado de dar con el sentido de la vida, de saberse abiertos cognoscitiva y amorosamente a Dios. En contraposición, la *tristeza* es la falta de ilusión vital debida al desconocimiento o a la pérdida del sentido de la vida. Es consecuencia del ocultamiento del

---

[98] TOMAS DE AQUINO, *S. Theol.*, II-II, c. 45, a. 3, sc.

[99] «Consiste en la posesión de lo que conviene más adecuadamente sin temor a perderlo», POLO, L., «Tener y dar», en *Sobre la existencia humana*, ed. cit., 125.

[100] Aunque, en rigor, no se pueda decir que los animales sean fieles, los siguientes ejemplo pueden ser ilustrativos: un senescal de Roma casado con una noble dama tuvo un hijo. El matrimonio salió un día de fiesta a pasear por la ciudad dejando el cuidado del niño a las criadas. Como éstas estaban aburridas, se subieron a la azotea para presenciar desde allí un espectáculo público. Aprovechando esa circunstancia, salió de entre los huecos de las paredes una gran culebra que penetró en la estancia del niño que dormía plácidamente. A los pies de éste se encontraba un perrillo que, al ver el peligro, se lanzó contra el repugnante reptil al que, después de mucha pelea, logró vencer. Luego el perrito se colocó sobre la cuna, pero como estaba herido y manchado de sangre ensució las ropas. Cuando las criadas bajaron, pensando que el perro había matado al niño, gritaron y salieron en busca de sus señores. Tras comunicar la noticia a su señor, vino éste corriendo a su casa. Salió el perro a recibirle, pero su señor sacó la espada y partió al fiel animal por medio. Se dirigió a la cuna llorando, pero en aquel momento el niño se despertó. El padre se volvía loco de alegría. También la madre que acababa de llegar. Limpiaron al niño y descubrieron el cuerpo de la serpiente. Al comprender lo ocurrido fue grande el dolor del caballero. JAKES DE BASIN, *El perro y la serpiente*, en *Todos los cuentos*, vol. I, ed. cit., 130-1. Por otra parte, RUDYARD KIPLING, en «Rikki-tikki-tavi» nos cuenta también un ejemplo parecido. En este caso se trababa de una mangosta que defendió a una familia de varias serpientes venenosas que acosaban a los miembros de ésta durante sus vacaciones de campo en un bungalow. Cfr. en *Todos los cuentos*, vol. II, ed. cit., 584-598. Sobre este tema, cfr. NÉDONCELLE, M., *La fidelidad*, Madrid, Palabra, 2002.

sentido personal. Lo que alimenta la hoguera del corazón humano, la felicidad, irradia su resplandor, la alegría, en todas las manifestaciones del hombre. Como en la presente situación humana la felicidad no es completa, la felicidad entera tiene que ser *posthistórica.*

Como ese estatuto no ha sido alcanzado todavía, debemos *esperar* alcanzarlo. Por ello conviene insistir en que no cabe felicidad completa sin *esperanza.* La *esperanza* anima la *búsqueda* de *aceptación* del ofrecimiento que uno hace de sí; el deseo de respuesta positivo a dicho ofrecimiento. Para vivir personalmente según esperanza es menester conocer la realidad que se espera, es decir, se precisa la *fe.* Como la presente situación histórica humana no es, por ello, definitiva, en la ulterior no cabe esperanza ni fe, sino *amor* correspondido o denegado. Quien acepta o rechaza es Dios, el Creador de cada quién. ¿A quién acepta ya fuera de la historia? Seguramente sólo acepta al que ha sabido ser feliz en la historia. Conseguir ese saber es obtener la máxima calificación tras haber aprendido la asignatura que más importa a lo largo de toda la vida (aunque algún que otro examen parcial se haya reprobado).

En efecto, si la vida ulterior no es contradictoria con ésta, porque el fin de ambas es Dios, la felicidad de aquélla sólo es para quienes han sabido ser felices en ésta, es decir, para quienes han encontrado a Dios y se adhieren con *fidelidad* perseverante a él. Por eso, ¿Dios en la práctica? Sí. ¿En la teoría? También. Porque tanto una como otra dependen de nuestro íntimo *ser*, del *corazón* humano. Más aún, en ese núcleo personal no cabe distinción entre teoría y práctica, porque la teoría es vida y la vida es contemplativa. Por último, no caben dos felicidades iguales ni en el tiempo ni en la eternidad, porque no caben dos personas iguales ni ahora ni en el futuro posthistórico (ya se ha indicado que la igualdad es mental, no real). Cada uno debe alcanzar la suya, y esa es la que Dios tiene preparada para cada quién. En rigor, se puede decir aquello que se narra del protagonista de una novela al final de su vida: «ahora comprendía que sólo cuenta una cosa: ser santo»[101].

9. Dios y el amor personal humano

Respecto de Dios, el parecido que se encuentra entre el conocer y amar personal –en la presente situación humana– es que tanto en uno como en otro lo superior es ser conocido y ser amado a conocer y amar.

[101] Graham Greene, *El poder y la gloria*, Barcelona, Plaza y Janés, 2ª ed., 1995, 271.

En la venidera, el conocer y el amar personal humanos deben estar al nivel de ser conocido y ser amado.

El amar personal humano *muestra* la existencia de Dios por triple motivo, es decir según cada una de sus dimensiones: *dar–aceptar–don*. Así, el *dar* la muestra, porque no encuentra en la intimidad humana la persona que lo acepte enteramente; el *aceptar*, porque tampoco encuentra en la intimidad humana la persona que lo da; el *don*, porque no existe en la intimidad humana la persona que lo da y la que lo acepta. No existen tales personas en la intimidad humana porque es claro: cada uno se sabe uno (también el esquizofrénico, aunque luego se manifieste como dos o más). Suponerlo es absurdo, porque, en rigor, seríamos tres personas en vez de una. Las dimensiones del amor personal humano no son tres personas.

Por otra parte, si Dios es personal, Dios es amar personal. Si las dimensiones del amar personal son *dar*, *aceptar* y *don*, Dios no puede carecer de ellas. En efecto, el *amar* personal no cabe sin el *aceptar* personal, pero uno y otro exigen un *don*, también personal, pues no cabe un amor personal que no sea *donal*, ni un *aceptar* amoroso personal que no sea aceptación del *don* real que se entrega. ¿Encuentra Dios en su intimidad una Persona que acepte enteramente el dar; otra que dé enteramente al aceptar; un don que lo sea respecto del dar y del aceptar? No puede ser de otro modo, porque en Dios no hay jerarquía entre las dimensiones del amor.

En efecto, así como en el hombre existe jerarquía entre estas tres dimensiones, en Dios no puede ser así. Es decir, esas tres dimensiones deben ser de *idéntico* nivel, divinas, pero, a la par, *distintas*. Más aún, las más distintas posibles entre sí. El dar en Dios no puede ser inferior al aceptar y al don. Si en Dios no puede ser mayor el *dar* que el *aceptar* o que el *don*, también el *don* es personal. En consecuencia, si Dios no carece de réplica en su intimidad, y no puede carecer tampoco de esas dimensiones del amor, cada una de ellas será una Persona distinta en el seno de la divinidad[102].

---

[102] Para ilustrar el misterio central de la teología de la fe cristiana se puede decir que podemos entender al Padre como el Dar, al Hijo como el Aceptar y al Espíritu Santo como el Don. De este modo se puede comprender de mejor manera que las Personas divinas son tres, que cada una de ellas es distinta, y que ninguna es antes o después, ninguna mayor o menor que otra. Con ello, evidentemente, no se pretende *racionalizar* el misterio trinitario (la razón no llega a él, porque la razón es dual, es decir, procede con dualidades), sino sacar partido de la *antropología trascendental* en orden a que el misterio de la Santísima Trinidad revelado en el cristianismo sea un poco más comprensible para los hombres, pues si Dios lo ha revelado a los hombres, es para que intentemos penetrar cada vez más en él. Tal misterio lo conocemos por fe, pero como por una parte la fe no se opone a la razón, y mucho menos al conocimiento personal, y como por otra

El dar divino, a distinción del nuestro en esta situación, no puede ser sino enteramente aceptado. A su vez, el aceptar divino, a distinción del nuestro, debe ser entera donación de aceptación. Asimismo, el don divino, a distinción del nuestro, debe ser completo para el dar y el aceptar divinos. Es decir, tanto el dar como el aceptar y el don deben ser divinos y, por tanto, no menor uno a otro. Para algunos pensadores, mientras que el dar y el aceptar humanos son de orden *personal*, el don, en cambio, lo consideran de orden menor, es decir, de nivel *esencial*, esto es, que se debe manifestar en obras (donación de la vida, del tiempo, de obras, etc.)[103]. Para otros, en cambio, el don humano no se limita a ser de la esencia humana, sino que también está a nivel personal, trascendental, es decir, que cada persona se puede considerar como un don. Sea de ello lo que fuere, lo que es claro es que esas tres dimensiones del amor humano son de distinto nivel. La estructura del amor personal humano nos muestra que éste no puede ser explicado (tampoco creado y colmado) por una única Persona divina, sino por tres.

El amor personal humano nos *muestra* que en Dios deben existir tres Personas, una de las cuales sea Dar, otra Aceptar, y la tercera Don. Desde el amor personal humano no sabemos si existen más personas divinas, pero sí, al menos, que existen esas tres. Evidentemente, eso no es racionalizar el misterio trinitario de la fe cristiana, pues para el amor personal humano siempre queda tácita quién es intrínsecamente cada una de esas Personas divinas. Esto es, (sin la ayuda de la fe) no sabemos, por ejemplo, qué se ha revelado de cada una de ellas en la historia, qué se les atribuye a cada una de ellas, etc. Además, el amor humano no parece dar explicación de por qué no existen más.

Por otra parte, si lo más destacado en el amor personal humano es el *aceptar*, seguramente encontraremos más sintonía entre nosotros y Dios con esa Persona divina a la que alcanzamos a conocer como *Aceptar*[104]. Esa será más nuestro modelo que las otras dos. Importa aclarar

---

parte la fe, como nuevo modo de conocer que es, espolea al conocimiento tanto racional como personal, no puede haber contradicción entre el conocimiento que nos permite la *antropología trascendental* y el que nos permite la *fe*, aunque el primero sea inferior y distinto del segundo.

[103] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental.* I, ed. cit., 232 ss; PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001,414 ss.

[104] El Padre se puede entender como dar, el Hijo como aceptar, y el Espíritu Santo como don. Como a quien nos parecemos las personas humanas es al Hijo, pues todos somos radicalmente hijos, la mayor semejanza divina en nosotros será *aceptar*, en vez de dar y de ser don.

que si bien alcanzamos a conocer a las Personas divinas desde el amor humano, el conocer personal humano no las abarca, es decir, nunca dejan de ser un misterio para él (ni ahora ni después, pues las Personas divinas son inabarcables por las personas creadas).

Que la persona humana sintonice mejor con el Aceptar divino que con las demás Personas divinas no indica que las demás actúen menos que ésta respecto del hombre, pues como en Dios rige la identidad en sus operaciones *ad extra*, a ninguna de aquellas Personas puede faltar intensidad en la creación del amor humano, pues de otro modo estas Personas no serían divinas. Con todo, no actúan igual respecto del amor humano. El Dar se debe comportar respecto del amor humano dando; el Aceptar, aceptando, y el Don como tal. A su vez, el amor personal humano debe vincularse distintamente a cada una de esas Personas divinas, pero no a una más que a otra, sino de distinta forma: al Dar, dando (de modo similar a como acepta el Aceptar divino); al Aceptar, aceptando su don; al Don, aceptando convertirnos en el don que él nos done.

Aprovechando la jerarquía de los trascendentales personales, se puede decir que si Dios nos ha creado a cada uno es por doble motivo, por un *porqué* y por un *para qué* que afecta de lleno a cada uno de esos trascendentales humanos. Primero: *porque* quiere *coexistir* con nosotros y *para* que *coexistamos* con él. Segundo, *porque libremente* ha deseado y *para* que le ofrezcamos nuestra entera *libertad*. Tercero, *porque* nos *conoce* enteramente desde la eternidad y *para* que le *conozcamos* enteramente según nuestro conocer personal (no según el suyo). Cuarto: *porque* nos ha *amado* primero y *para* que le *amemos personalmente* después.

Como en Dios existen tres Personas y no sólo dos, vemos en Dios más motivo de cara a nuestra creación al alcanzar su amor personal que al notar su conocer, su libertad o su co-existencia. La creación de las personas humanas es un derroche efusivo del amor divino, sólo compresible porque las ha creado con un fin: para su Amor. Por otra parte, desde el amor personal humano conocemos más a Dios que desde los demás trascendentales personales, a saber, que Dios es *familia*. Más aún, el prototipo de familia, en quien cabe la mayor distinción personal posible a la par que la mayor unidad entre las distintas Personas.

* * *

En suma, este Tema nos permite describir al hombre como un «ser amante», «familiar», y como ese amor queda referido en primer término

a Dios, podemos conocer a través de él a Dios como un ser coexistente amorosamente. Además, en consecuencia con estos últimos Capítulos, y desde la *fe sobrenatural*, también se puede concluir que la *plenitud antropológica* es imposible sin Dios, porque si bien los *trascendentales* personales están referidos a Dios, la persona humana tiene un *límite ontológico,* ya que esos trascendentales no pueden culminar desde sí. Sólo Dios puede manifestar a cada uno quién es, pero como no nos lo manifiesta enteramente durante esta vida, porque ahora no llegamos a ser quien estamos llamados a ser en el futuro, queda la *esperanza* de que nos manifestará quién *seremos.*

Al concluir el libro, tras lo expuesto hasta aquí, tal vez se alcance a entender mejor el significado de su título. En efecto, una *antropología para inconformes* indica, en el fondo, que *la persona humana no debe conformarse con nada salvo con Dios*, pues la divinidad es lo más *coexistente* con la persona humana; co-existencia que es la más *libérrima* que puede existir en este mundo y en el otro, la más plena de *sentido*, y sobre todo, la más *amorosa*, feliz (no cabe más felicidad fuera de Dios que en Dios; en rigor, no cabe felicidad *personal* fuera de Dios).

El primer propósito con el que se ha escrito este texto es el de ayudar al lector a *fomentar su inconformismo personal.* Esta actitud se ha intentado impulsar *en la forma* y *en el fondo* del escrito. En cuanto a lo primero, aunque el lenguaje usado dé cierta impresión de contundencia, se ruega sea disculpado, pues lo que aquí se pretende es justo lo contrario, a saber, abrir campos, no cerrar ninguna investigación. Por eso, lo que se ofrece son *propuestas* que, como tales, son de *libre aceptación.* Además, como están dirigidas a *inconformes*, de seguro que serán matizadas, incluso rectificadas y seguramente proseguidas (facetas que espera con anhelo el autor). Asimismo, el empleo de citas literarias, ciertas ironías, etc., no encubre un humor corrosivo (que nadie se sienta molesto), sino que tiene como fin hacer agradable la lectura y atenuar la seriedad del estudio. ¿Constituye, por tanto, este trabajo un *manual*? Aunque la temática se ofrece escalonadamente ordenada como en un manual, en rigor, no lo es. Por eso no se deben aprender los párrafos (menos aún de memoria), sino dialogar con lo que se dice, y, en consecuencia, mostrar los acuerdos y desacuerdos personales.

En cuanto a lo segundo, al *fondo* de los temas, se ha intentado proceder pedagógicamente, es decir, desde lo sencillo a lo arduo, de lo menos a lo más importante. Por eso se ha aludido primero a las diversas *historias* (de la vida humana, de la antropología, del proceso de hominización, de los diversos saberes humanísticos); a los diferentes elementos

de la *naturaleza* humana (cuerpo, funciones vegetativas, sentidos, apetitos, sentimientos, movimientos); a la *esencia* humana (inteligencia, voluntad, yo), y a sus características manifestaciones tanto primarias (familia y educación) como secundarias (ética, sociedad, lenguaje, trabajo, etc.); para pasar al final al estudio de los *trascendentales* del *acto de ser* personal (co-existencia, libertad, conocer y amar personales), a fin de ayudar al lector a reactivar su genuina rebeldía *trascendental* para que pueda dar con ella a la caza divina alcance. Obviamente, en sus manos está no sólo ese cometido –si libérrimamente desea–, sino también su juicio sobre si este trabajo cumple hasta cierto punto su cometido: ser *una propedéutica a la antropología trascendental*[105].

[105] Como se dijo, la *antropología trascendental* es un descubrimiento de Leonardo Polo, seguramente, la cumbre de su pensamiento. Pero la exposición de ella en sus libros centrales es difícil de comprender para un público amplio. Por lo demás, esa es cierta crítica que ha recibido tanto su descubridor como en buena medida sus discípulos. De manera que este trabajo tal vez ayude a convertir en más sencilla dicha temática. De momento, a los universitarios de todas las edades, profesiones, latitudes y países a los que se les ha explicado la han entendido, la prefieren a otros planteamientos y están agradecidos.

Apéndice nº 1

ESQUEMA DE LAS DUALIDADES HUMANAS

CO-ACTO DE SER PERSONAL

Amar personal
Conocer personal
Libertad personal
Co-existencia personal

HÁBITOS INNATOS AL SER PERSONAL

Hábito de sabiduría
Hábito de los primeros principios
ÁPICE DE LA ESENCIA HUMANA
Hábito de la sindéresis

PARTE INFERIOR DE LA *ESENCIA* HUMANA

Inteligencia	Voluntad

NATURALEZA HUMANA

Sentimientos sensibles
Sentidos internos
Sentidos externos
Apetitos sensitivos
Funciones locomotrices
Funciones vegetativas

Apéndice nº 2

LAS DUALIDADES USUALES DE LA VIDA BIOGRÁFICA HUMANA
y sus fechas aproximadas

PERIODOS ÁLGIDOS	EDAD	PERIODOS DE CRISIS	EDAD
– La vida en el seno materno	0-9 meses	– Crisis del nacimiento	Tras 9 meses
– La vida de infancia	1-12 años	– La adolescencia	13-15 años
– La juventud	16-25 años	– Crisis de la experiencia	26-30 años
– La mayoría de edad	31-39 años	– Experiencia de los límites	40 años
– Aprender de los límites	41-50 años	– La dejación	51-60 años
– La época del saber	61-70 años	– La ancianidad	70 años
– La espera senil	71-80 años	– La muerte	Tras los 80

Apéndice nº 3

LAS CLAVES ANTROPOLÓGICAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

ÉPOCA HISTÓRICO-FILOSÓFICA	CLAVE ANTROPOLÓGICA
Filosofía antigua	Tener
Cristianismo	Persona
Edad Media	Ser
Baja Edad Media; Humanismo y Renacimiento	Obrar práctico
Filosofía Moderna	Operatividad racional
Filosofía Contemporánea	Operatividad volitiva
Últimas corrientes	Obrar productivo

Apéndice nº 4

ESQUEMA DE LA EVOLUCIÓN ANTROPOMÓRFICA

GÉNEROS DE PRIMATES

1) *Aegiptopitecus y propliothecus*	30	millones de años
2) *Proconsul, Micropithecus y Dentropithecus*	22-18	millones de años
3) *Apropitheco, Driopithecus*	18-17	millones de años
4) *Kemapithecus*	16-14	millones de años
5) *Orangután, Gorila, Chimpancé*	16	millones de años hasta hoy
6) *Ramapithecus*	14-10	millones de años
7) *Sivapithecus*	12-8	millones de años

PREHOMÍNIDOS

1) *Orrorin tugenensis*	6	millones de años
2) *Ardipithecus ramidus kadabba*	5, 8	millones de años
3) *Austrolopithecus*	4	millones de años
4) *Kenyanthropus platyops*	3, 5	millones de años
5) *Paranthropus*	2, 85	millones de años
6) *Homo*	2, 5	millones de años

TIPOS DE AUSTROLOPHITECUS

a) *A. anamensis*	4, 2	millones de años
b) *A. aferensis*	3, 88	millones de años
c) *A. bahrelghazali*	3, 5	millones de años
d) *A. africanus*	2, 8 – 2, 3	millones de años
e) *A. gardi*	2, 5	millones de años

TIPOS DE PARANTROPUS

a) *P. Aethiopicus*	2, 85 – 2, 3	millones de años
b) *P. Boisei*	2, 3 – 1, 3	millones de años
c) *P. Robustus*	1, 8 – 1	millones de años

TIPOS DE HOMO

1) *H. Rudolfensis*	2, 5 – 1, 8	millones de años
2) *H. Habilis*	2, 5 – 1, 8	millones de años
3) *H. Ergaster*	1, 8 – 1, 4	millones de años
4) *H. Erectus*	1, 6 m.a. – 38.000	años
5) *H. Antecessor*	750.000/800.000	años
6) *Homo Sapiens*	270.000	años

TIPOS DE HOMO SAPIENS

1) *H. S. Arcaico*	(270.000 – 130.000	años).
2) *H. S. Heidelbergense*	(500.000 – 300.000	años).
3) *H. S. Neanderthal*: a) antiguos	(300.000 – 60.000	años).
b) modernos	(60.000 – 27.000	años).
4) *H. S. Cro–Magnon*	(40.000 – 10.000	años).
5) *H. S. Sapiens*	(30.000 – hoy).	

Apéndice nº 5

EL ORDEN JERÁRQUICO DE LOS NIVELES COGNOSCITIVOS HUMANOS MÁS ALTOS Y SUS RESPECTIVOS SABERES

MÉTODO	DISCIPLINA
Fe sobrenatural	Teología sobrenatural
Entendimiento agente	Teología pluripersonal
Hábito de sabiduría	Antropología trascendental
Hábito de los primeros principios	Metafísica (Teología natural, ontología, tratado de la creación)
Hábito de sindéresis	Ética, estudio de la voluntad, teoría del conocimiento, antropología racional, psicología
Hábito de prudencia	Humanidades (Educación, derecho, política, historia, literatura, economía, etc.)
Hábito de los axiomas lógicos	Lógica, matemáticas
Hábito de ciencia	Filosofía de la naturaleza
Hábitos generalizantes	Ciencias positivas (Medicina, biología, farmacia, ingeniería, arquitectura, etc.)
Hábito de arte	Trabajos prácticos

Apéndice nº 6

ESQUEMA JERÁRQUICO DE LAS POTENCIAS O FACULTADES HUMANAS

Inmateriales	
Cognoscitiva	*Volitiva*
INTELIGENCIA	VOLUNTAD
Corporales	
Cognoscitivas	*Apetitivas*
Sentidos Internos	*Apetitos Internos*
COGITATIVA	
MEMORIA SENSIBLE	APETITO IRASCIBLE
IMAGINACIÓN	
SENSORIO COMÚN	
Sentidos externos	*Apetitos externos*
VISTA	
OÍDO	
OLFATO	APETITO CONCUPISCIBLE
GUSTO	
TACTO	
Funciones locomotrices	
Funciones vegetativas	
Desarrollo	
Reproducción	
Nutrición	

NOTA: Los nombres en *cursiva* responden a denominaciones generales, no a nombres propios de potencias. Los nombres en VERSALES son denominaciones de potencias. Los nombres en minúscula denotan nombres de funciones, que no son propiamente potencias. En sentido fuerte facultades son, aparte de la inteligencia y voluntad, los sentidos.

Apéndice nº 7

ESQUEMA DE LOS SENTIMIENTOS Y AFECTOS DE LA PERSONA HUMANA

CO-ACTO DE SER PERSONAL

ACTO	SENTIMIENTO POSITIVO	SENTIMIENTO NEGATIVO
Amar personal	*Gozo, paz*	*Odio, angustia*
Conocer personal	*Confianza personal*	*Desconfianza*
Libertad personal	*Esperanza personal*	*Desesperación*
Co-existencia personal	*Alegría*	*Tristeza*

HÁBITOS INNATOS AL SER PERSONAL

Hábito de sabiduría	*Sabroso*	*Insípido*
Hábito de los primeros principios	*Tranquilidad*	*Intranquilidad*

ESQUEMA DE LOS AFECTOS DE LA ESENCIA HUMANA

PARTE SUPERIOR DE LA ESENCIA HUMANA

Hábito de la sindéresis	*Suavidad*	*Fricción*

ÍNDICE DE AUTORES

Abubacer (1110-1185), 561.
Adler, M., (1873-1937): 120.
Adorno, Th., (1903-1969): 120.
Aersten, J.A.: 579.
Agazzi, E.: 122.
Agostino, F.: 332.
Aguilar, J. M.: 125.
Aguilera, J. A.: 163.
Aguirre, A.: 127.
Aguirre, E.: 142, 156.
Agustí, J.: 153.
Agustín de Hipona, S. (354-430): 58, 66, 70, 91, 347, 426, 429, 475, 535, 551, 520, 584, 602.
Al.Gazzalí (1058-1111): 561.
Alain de Lille.: 426
Alan Poe, E.: 293
Alberto Magno, San (1199/ 1206-1280): 96, 193, 426, 562, 563, 584, 602.
Alejandro de Afrodisia (198-211): 561.
Alejandro de Hales (1185-1245): 96, 535, 563.
Alemán, M.: 59, 86, 87, 176, 180, 181, 230, 290, 293, 307, 308, 318, 326, 361, 372, 485, 506, 527, 558, 597.
Al-Farabí (870-950): 561.
Alfaro, J.: 619.
Al-Kindi (796-866): 561.
Alonso, C. J.: 153.
Alszeghy, Z.: 168.
Altarejos, F.: 349.
Althuser, L., (1918-1990): 120.
Alvira, R.: 195.
Alvira, T.: 534, 544.
Ambrosio de Milán, San (339-397): 403.
Anselmo de Canterbury, San (1033-1109): 96, 426.
Aranda, G: 323.
Aranguren, J.: 96, 195.
Araujo; A. M.: 127.
Aristóteles (384-322 a. C.): 22, 26, 27, 82, 84, 85, 87, 113, 161, 163, 173, 193, 197, 216, 263, 290, 303, 304, 306, 308, 333, 389, 409, 411, 425, 426, 430, 442, 443, 463, 486, 500, 531, 556, 557, 559, 560, 562, 573, 600, 601.
Arjonillo, R.: 347.
Arnaldich, L.: 168.
Arnau, H.: 122.
Arregui, J.V.: 224.
Arsuaga, J. L.: 134, 140, 142, 143, 150, 154.
Artigas, M.: 122, 154, 155.

Atencia Páez, J.M.: 113.
Avempace (1080-1138): 561.
Averroes (1126-1198): 97, 527, 561.
Avicebrón (1020-1058): 97, 561.
Avicena (980-1037): 96, 97, 527, 561, 562.
Ayala, F. J.: 144, 153, 154.
Ayán, J. J.: 91.
Babini, E.: 126.
Babolin, A.: 126.
Bachelard, G.: 122.
Bacon, Roger (1214-1299): 561.
Balmes, J., (1810-1848): 88.
Bañez, Domingo (1528-1604): 104, 567.
Barrio, J. M.: 127, 590.
Barrios Prieto, M.: 202.
Becquer, A. G.: 39.
Behe, M. J.: 154.
Bello, A., 114.
Belmans, T. G.: 533.
Benavente, J., 435, 624.
Berger, L.R.: 143.
Bergounioux, F. M.: 168.
Bergson, H., (1859-1941): 115, 608.
Bermúdez, J. M.: 140, 142.
Bernard, Ch. A.: 553.
Bernhard, A.: 114.
Bernstein, E., (1850-1932): 120.
Bigo, P.: 113.
Bloch, E. (1885-1977): 120.
Blondel, M., (1861-1949): 115.
Bobin, L.: 190.
Boccaccio, G.: 336.
Boecio (475-525): 72, 91, 499.
Boecio de Dacia (s. XIII): 72, 91, 499, 561.
Bohr, N.: 121.
Boisset, J.: 101.
Bolzano, B., (1781-1848): 118.
Borguesi, M.: 126.
Bosco, N.: 127.
Botto, E.: 120.
Bourke, V.: 532.
Brentano, F., (1838-1917): 118, 569.
Browne, M.: 540.
Brunet, M.: 138.
Buber, M., (1878-1965): 125, 200, 447.
Bucchi, G.: 603.
Büchner, F.: 239.
Buenaventura, San (1217-1274): 96, 97, 426, 509, 535, 563.
Bujanda, J.: 155.
Burgos, J. M.: 118, 125, 195.
Burke, C.: 340.
Buttiglione, R.: 455.
Cabada, M.: 113.
Caffarra, C.: 224.
Caldera, R. T.: 129, 603.
Calderón de la Barca, P.: 65, 86, 102, 103, 123, 263, 264, 325, 342, 348, 353, 373, 384, 443, 444, 598, 623, 624.
Callari, M.: 190.
Canals, F.: 570.
Cann, R. L.: 156.
Cano, Melchor (1509-1560): 104.
Canonico, M.F.: 120, 195.
Canovas, L.: 106.
Canto-Sperber, M.: 553.
Capreolo, J.: 104.
Caracciolo, A.: 122.
Caramelli, D.: 158.
Carbonell, E.: 134, 140, 142.
Cardona, C.: 303, 533, 545.
Carles, J.: 156.
Carpintero, H.: 121.
Carrada, G.: 134, 167.
Carranza, B. De.: 104.
Carreras, J.: 226.
Casona, A.: 297, 470.
Cassirer, E., (1874-1945): 266.
Castilla, B.: 113, 120, 127, 328, 336.
Caturelli, A.: 392.
Cavalli-Sforza, L.: 156.
Cayetano, Tomás de Vio (1468-1534): 104, 536, 567.
Cela Conde, C.J.: 144.
Cenachi, G.: 532.
Cepeda, J.: 104.
Cervantes, M. de: 486, 488, 553, 623.

Cervera, J.: 140.
Chalmeta, G.: 187.
Chateubriand, C.: 169.
Chaucer, G.: 354, 376, 397.
Chauvín, R.: 154.
Chéjov, A.: 181, 327, 333, 521.
Chenú, M. D., (1904): 429.
Chiozzi, P.: 190.
Chirinos, M. P.: 95.
Choza, J.: 67, 114, 190, 191, 195, 224, 230, 388, 467.
Cicerón (106-43 a. C.): 86.
Clarke, R.: 138.
Clifford, 148.
Colaprieto, V.M.: 122.
Coll de Allemany, J.M.: 125.
Colzani, G.: 202.
Comblin, J.: 205.
Comellas, J.L.: 152, 401.
Comte, A., (1798-1857): 113, 117, 404.
Conrad Martius, H.: 183.
Coppens, Y.: 134, 167.
Corazón, R.: 100, 105, 196.
Corcuff, P. H.: 120.
Correas, G.: 6, 29, 30, 33, 35, 46, 52, 53, 55, 59, 65, 86, 103, 106, 123, 149, 177, 179, 180, 181, 204, 210, 217, 226, 227, 231, 235, 240, 253, 269, 292, 294, 301, 307, 308, 313, 314, 316, 318, 319, 326, 330, 333, 334, 337, 345, 348, 350, 351, 362, 372, 373, 375, 378, 381, 383, 424, 429, 430, 432, 434, 435, 436, 455, 459.
Corte, N.: 168.
Cotta, S.: 51.
Creegan, Ch.: 121.
Crippa, R.: 605.
Croce, B., (1866-1952):
Cronin, A. J.: 295.
Crusanfornt, M.: 168.
Cruz Hernández, M.: 118.
Cruz, J.: 70, 86, 110, 224, 332, 548, 599, 604.
Cuesta, S.: 602.
Culianu, I.P.: 110.
Cuvier, G.: 132.
D'Arcy, M. C.: 603.
D'Hautefeuille, F.: 603.
D'Ors, E.: 88, 545.
Dahrendorf, R.: 404
Danese, A.: 118.
Daniel Rops, H.: 105.
Dante, A.: 72.
Darwin, C., (1809-1882): 148, 150, 153, 154.
Daudet, A.: 625.
Daudin, H.: 533.
David Ricardo, 105.
Dawson, Ch.: 186.
De Bonald, L., (1754-1840): 115.
De Finance, J.: 192, 603.
De Garay, J.: 581.
De Lubac, H.: 33, 126.
De Lumley, H.: 134, 160.
De Vries, 148.
De Weis, R.: 600.
De Wulf, M., (1857-1947):
Degl'Innocenti, U.: 569.
Del Barco, J. L.: 369.
Del Para, M.: 106.
Del Prado, N., (1852-1918):
Deleuze, G.: 122.
Delgado, M.: 157.
Della Volpe, G.: 100.
Dempf, A.: 190.
Denzinger, E.: 62, 64.
Derisi. O. N. (1907): 190, 532, 540, 569.
Derrida, J., (1930): 122.
Descartes, R., (1596-1650): 105, 106, 111, 501, 502, 504, 533, 562, 568, 604, 605.
Dessauer, F.: 470.
Destro, A.: 88.
Devine, Ph.: 123.
Dewey, J., (1859-1952): 122.
Díaz, C.: 125.
Dickens, Ch.: 261, 325, 335, 361, 405, 417, 468, 482.
Dikerson, R. E.: 163.

Dilthey, W., (1833-1919): 114.
Dinan, S.: 129.
Dionisio Pseudo-Areopagita (IV-V): 58, 426.
Diógenes Laercio (413-324): 471, 601.
Dolby, M. C.: 91.
Domingo Gundisalvo: 561.
Domingo Moratalla, J.: 125.
Donat, J. 120.
Donati, P. (1946-): 404
Dostoyevski, F.: 416, 589.
Duchet, M.: 107.
Duhem, P. M. M., (1861-1916): 122.
Dumas, A.: 516.
Duque, E.: 115.
Durando de San Porciano (1270-1334): 536.
Durkheim, E., (1858-1917): 120, 173, 404.
Ebert, A.: 497.
Ebner, F.: 125.
Eckhart, J. (1260-1327): 100, 535, 383.
Ecrckmann, Ch.: 165, 345.
Eden, M.: 162,
Einstein, A., (1879-1955): 121.
Elias, N. (1897-1990): 404.
Eldredge, N.: 154.
Elton, M.: 598.
Emmerich, A. C.: 242.
Engels, F., (1820-1895): 113.
Epicuro (341-270 a. C.): 117.
Erasmo de Roterdam (1466-1536): 101.
Ercilla, A. de.: 180, 249, 378, 443, 594.
Escoto, Juan Duns, Beato (1265-1308): 320, 532.
Escrivá, J. M.: 46, 269, 294, 338, 397.
Espinel, V.: 333.
Espronceda, J.: 338.
Estrada, M.: 201.
Fabro, C., (1911-1995): 118, 125, 195, 196, 533, 540, 567.
Fachinni, F.: 167.
Falgueras, I.: 128, 540.
Fariña, A. J.: 121.
Feiner, J.: 168.
Fernán Caballero, 108, 165, 317, 345, 350.
Fernández de Córdova, P.: 21.
Fernández Flórez, W.: 256.
Fernández González, J.: 118, 205.
Fernández Guizzetti, G.: 190.
Fernández Rañada, A.: 135, 167.
Ferrari, V.: 603.
Ferrer, U.: 119, 195, 599, 609.
Feuerbach, L. A., (1804-1872): 113.
Feyerabend, P. K., (1924-1994): 122, 473.
Fich, A.: 168.
Fichte, J. G., (1762-1814): 110, 503, 568.
Figueroa, A.: 241.
Finck, E.: 183.
Fleishmann, E.: 120.
Flick, M.: 202.
Flori, J.: 155.
Fontán, A.: 101.
Forment, E.: 95, 195.
Foucault, M., (1926-1984): 121.
Frankl, V.: 239, 383.
Franquet, M. J.: 129, 487, 539.
Frege, G., (1848-1925): 121.
Freud, S., (1856-1939): 117, 504, 568.
Fries, H.: 123.
Froján, F. J.: 129.
Gabriel, L.: 119.
Gadamer, H. G., (1900): 115.
Galeazzi, U.: 120.
Gamble, C.: 142, 143.
Garay, J de.: 541.
García Amilburu, M.: 116.
García Bacca, J.D.: 112.
García Barreno, P.: 156.
García Cuadrado, J.A.: 543, 567.
García de Haro, R.: 376.
García Fernández, C.: 202.
García Guerra, M.: 106.

García López, J. (1924-2005): 294, 303, 313, 338, 540.
García Morato, J.R.: 450.
García, J. A.: 125, 196.
Carcía Valdecasas, M.: 96.
Garrigou-Lagrange, R., (1877-1964): 540, 603.
Geach, P.: 313.
Gebsatell, F.: 202.
Gehlen, A.: 150.
Geiger, L. B.: 603.
Geiger, M.: 183.
Gentile, G., (1877-1944): 116.
Gianatiempo, A.: 533.
Giddens, A.: 404.
Gil Ortega, 129.
Gilbert, M.: 202.
Gilson, E., (1884-1978): 97, 118, 125, 134, 185, 321, 563, 567.
Girard, R., (1923): 127.
Gitonga, G.: 137.
Gödel, K., (1906-1978): 438.
Goëthe, J. W.: 110, 590.
Gómez García, P.: 121.
Gómez Pérez, R.: 113, 191, 363, 394, 467.
González Bueno, A.: 134.
González Quirós, J. L.: 288.
González Sáez, M.: 347.
González Umeres, L.: 347.
González, A. M.: 127, 244.
Gordillo, L.: 125.
Gore, R.: 144.
Górgias (470-399 a. C.): 117.
Gould, S. J. (1941-2002): 144.
Gracián, B. (1601-1658): 36, 59, 66, 70, 95, 99, 103, 109, 149, 175, 177, 185, 215, 216, 235, 262, 263, 267, 273, 274, 296, 300, 308, 309, 310, 319, 326, 353, 373, 374, 377, 424, 430, 435, 463, 557, 565, 625.
Gramsci, A. (1891-1937): 120.
Grasse, P.P.: 154.
Greene, G.: 628.
Gredt, J., (1863-1940): 536.
Gregorio, San.: 535.
Grygiel, S.: 129.
Guademar, M.: 106.
Guardini, R., (1885-1968): 40, 44, 46, 125, 195.
Gudín, M.: 273.
Guerra Gómez, M.: 88, 121, 129, 186, 195, 201.
Guevara, A.: 104.
Guido Mattiussi, P.: 532.
Guillén de Castro: 93, 348.
Guillermo de Auvernia, (1180-1244): 561.
Guitton, J.: 548.
Guiu, I.: 195.
Guy, A.: 101.
Habermas, J., (1929): 404.
Haeffner, G.: 195.
Haekel, E. H., (1834-1919): 148.
Haile-Selassie, Y.: 137.
Harent, S.: 553.
Hartmann, N., (1882-1950): 183.
Hartzenbusch, J.E.: 372.
Haya, F.: 96.
Hegel, J.G.F., (1770-1831): 94, 105, 110, 111, 112, 116, 392, 429, 441, 503, 504, 528, 568, 608.
Heidegger, M., (1889-1976): 74, 114, 120, 183, 191, 247, 396, 429, 451, 487, 504, 506, 530, 540, 568.
Heil, J.: 121.
Heimsoeth, H.: 321.
Heisenberg, W. Werner, (1901-1976): 121.
Hernández, J.: 105, 180, 217, 231, 267, 292, 326, 337, 350, 430.
Herra, R.A.: 119.
Hervada, J.: 226.
Heshelwood, Ch. 144, 146.
Hildebrand, D. von: 114, 125, 183, 200, 347, 505, 546, 599, 609, 610.
Hilton-Barber, B.: 143.
Hislop, I.: 569.
Hobbes, Th., (1588-1676): 105, 106, 117, 193, 605.
Höffner, J.: 338, 474.
Hölderlin, F.: 110.

Honoré, T.: 129.
Hooker, C.: 148.
Horgan, J.: 163.
Horkheimer, M., (1895-1973): 120.
Howells, W.: 142.
Hugo de San Victor (1096-1141): 426.
Hume, D., (1711-1776): 105, 106, 117, 533, 568, 606.
Husserl. E., (1859-1938): 114, 183, 504, 568.
Huxley, Th. H., (1825-1895): 148.
Ibáñez Langlois, J. M.: 195.
Illanes, J. L. (1933): 129, 347.
Ingarden, R. (1893-1970): 183.
Inciarte, F. (1929-2000): 536.
Innerarity, D.: 185, 313, 403.
Ireneo de Lyon, San (140-177): 91.
Isaacs, D.: 313, 340.
Izquierdo, C.: 18, 115, 129.
Jacobi (1743-1819): 608.
Jakes de Basin, 627.
James, W., (1842-1910): 122.
Jantzen, J.: 110.
Jaspers, K., (1883-1969): 119, 505
Jerónimo, San (342?-420): 197.
Jiménez Abad, J.: 113.
Jiménez Vargas, J.: 52.
Johann, R.: 603.
Jordan Sierra, J.A.: 115.
Juan Crisóstomo, San (344-407): 15.
Juan Damasceno, San (675-749): 91, 535.
Juan de Avila, San (1499-1569): 181.
Juan de la Cruz, San (1542-1591): 104.
Juan De la Rochela, (s. XIII) 563.
Juan de Sto. Tomás (1589-1644): 536, 567.
Juan Filopon (aprox. 500-570 d. C.): 561.
Juan Manuel, Don (1282-1347): 193, 204, 232, 272.
Juan Peckham (s. XIII): 363.
Juana Inés de la Cruz (1651-1695): 230.
Justino, San (100-165): 18, 91.
Kant, I., (1724-1804): 105, 107, 108, 110, 129, 185, 292, 334, 369, 374, 375, 392, 404, 501, 502, 529, 568, 579, 607.
Kemmer, A.: 113.
Kierkegaard, S., (1813-1855): 116, 117, 125, 504, 506, 536, 608, 609.
Kilwardby, R. (¿-1279): 561.
Kimura, M.: 153.
Kipling, R.: 627.
Köchler, H.: 129.
Kochuveetti, P.: 115.
Kojeve, A.: 110.
Kottak, C.: 190.
Krauss, L. M.: 163.
Krings, M.: 158.
Kristeva, J.: 600.
Kuhn, Th. S., (1922): 122, 473.
Labrada, M. A.: 185.
Lacan, L., (1901-1981): 121.
Lacroix, J.: 113, 125.
Ladaria, L.F.: 202.
Laforet, C.: 36, 499, 528.
Lain Entralgo, P. (1908-2001): 553.
Lakatos, I., (1922-1974): 122.
Lamachia, A.: 125.
Lamarck, J. B. P. A. de M. De: 148.
Lanceros, P.: 121.
Landucci, P. C.: 155.
Larrañeta, R.: 116.
Laszlo, P.: 163.
Lawler, R.: 224.
Lázaro, R.: 123.
Le Breton, D.: 239.
Leakey, R.: 132, 138, 138, 140.
Ledesma, P. de (1544-1616): 104.
Lee, P.: 138.
Leibniz, G.W., (1646-1716): 106, 129, 473, 532, 562, 568.
Lejeune, J.: 52.
Lenin, V., (1870-1924): 120.
Leonard, W. R.: 134, 150.
Lersch, Ph.: 610.
Levi Strauss, Cl. (1908): 121.
Levinas, E., (1906-1995): 125, 200.

Lewin, R.: 132.
Lewis, C. S. (1898-1963): 132.
Linneo, C.: 134.
Lizarraga, P.: 123.
Llamas, E.: 126.
Llano, A. (1943-): 127, 191, 394, 428, 467.
Llano, C.: 533.
Llull, R. (1233-1316): 563.
Lloyd Alexander, 37, 462.
Lobato, A.: 129, 193.
Locke, J., (1632-1704): 106, 117, 568, 605, 606.
Lombo, J. A.: 96, 499.
Londoño, C. M.: 240.
López Coronado, V.: 122.
López Moratalla, N.: 144, 157, 167.
López Quintás, A. (1928-): 125.
Lorda, J. L.: 87, 129, 184, 192, 205.
Lorenzini, N. W.: 118.
Losee, J.: 122.
Lottin, O. (1880-1965): 532, 540.
Lucia, P.: 115.
Luhmann, N., (1927): 120, 173, 404.
Luis de León, Fray (1527-1591): 104, 516.
Lukács, J.: 120.
Lusseau, H.: 532.
Lutero, M. (1483-1546): 98, 103, 530.
Luxemburg, R.: 120.
Lyotard, F., (1924): 122.
MacIntyre, A.: 192, 314.
Mahoney, E.: 569.
Maimónides (1135-1204): 97, 561.
Maine de Biran, (1766-1824): 116.
Makepeace, M.: 240.
Malebranche, N. (1638-1715): 105, 533, 568.
Malnati, E.: 205.
Manrique, J.: 51, 66, 94.
Manyá, J. P.: 369.
Maquiavelo, N., (1469-1527): 103, 117, 193.
Marcel, G., (1889-1973): 39, 67, 119, 125, 200, 420, 506, 527, 530, 595, 610.
Marcozzi, V. 163.
Marías, J. (1914-2006): 66, 127, 195, 217.
Marín, H.: 85, 190.
Marina, J. A.: 172.
Maritain., J., 1882-1973): 118, 125, 168, 185, 192, 195, 505, 541, 603.
Martín López, E.: 352.
Martin, V.: 113.
Martínez Poncel, J.: 203.
Martínez Sierra, A.: 202.
Martley, D.: 606.
Martson, R.: 561.
Marx, C., (1818-1883): 74, 113, 173, 392, 404, 470, 504, 528.
Massarenti, A. 122.
Massolo, A.: 110.
Mateo de Aquasparta, (s. XIII): 563.
Matthew, 148.
Maupassant, G. de: 391.
Mead, M.: 112.
Meed, G. H., (1863-1931): 122.
Melendo, T.: 52, 349, 455.
Mendel, G.: 148.
Méndez, J. R.: 603.
Menéndez, M.: 139.
Mercier, D., (1851-1926): 118.
Merleau Ponty, M., (1908-1961): 183.
Merton, T. (1915-1968): 404.
Messner, J. (1891-?): 192.
Messori, V.: 36.
Mey, S.: 398.
Meyerson, E.: 122.
Michener, N. W.: 118.
Mignini, F.: 105.
Milano, A.: 125.
Millán Puelles, A., (1921-1995): 78, 119, 127, 192, 195, 294, 350, 394, 428, 536, 544, 548, 590.
Minkwski, E.: 553.
Miralbell, I.: 97.
Miralles, A.: 338.
Miralta, J.: 134.
Miró, G.: 168.
Moliere, J.B.P.: 294, 295, 614.

Molina, Luis de (1535-1600): 104.
Mondadori, L.: 36.
Mondin, B.: 93.
Mondin, D.: 202.
Monge, F.: 229.
Moore, G. E ., (1873-1958): 121.
Moore, M.: 140.
Morales, J.: 88.
Morehead, 162.
Moreto, A. (1618-1669): 303, 530.
Morin, E.: 65, 66.
Morra, G.: 415.
Mosterin, J.: 190.
Mounier, E., (1905-1950): 125, 200.
Mouroux, J. (1901-1973): 126.
Múgica. L. F.: 115, 393, 394.
Muñoz Alonso, A.: 553.
Nanda, S.: 190.
Naval. C.: 413.
Navarro, A. M.: 342.
Navarro, M.: 455.
Neri, I.: 126.
Newton, I., (1642-1727): 107, 473.
Ngo, K.Y.: 159.
Niccole, J.: 134.
Nicolai, P.: 109.
Nietzsche, F., (1844-1900): 74, 94, 112, 116, 193, 361, 441, 504, 529, 540, 568.
Nöel, L., (1878-1955): 536.
Nubiola, J.: 195.
O'Callaghan, P.: 65, 126.
O Henry, H.: 613.
Ockham, G. de (1295-1350): 99, 100, 116, 532.
Oesterreicher, J. M.: 99, 100, 114, 116, 532.
Ofer Bar-Josef, 143.
Orbe, A.: 91.
Ottonello, P. P.: 123.
Ouellet, M.: 126.
Ovejero, E.: 529.
Palacios, L. E.: 115, 195, 203, 546, 609.
Paláez, A.: 363.
Palmes, F. M.: 369.
Paniker, R. (1918-): 242.
Pannenberg, W. (1928-): 126.
Pareto, V. (1848-1923): 404.
Parsons, T., (1902-1961): 120, 173, 404.
Pascal, B. (1623-1662): 105, 568.
Pasteur, L.: 132.
Pastor, F.: 87.
Pavan, A.: 125.
Pedro Alfonso, 233, 430.
Pedro Juan Olivi (1248-1298): 563.
Peirce, Ch., (1839-1914): 122.
Pedro Hispano (1215-1277): 563.
Pérez López, J. A.: 463.
Pero Sanz, J. M.: 113.
Perrault, Ch. (1628-1703): 225.
Petrarca, F., (1304-1374): 100.
Pezzella, M.: 114.
Pfänder, A. (1870-194): 183.
Philippe, J.: 241, 498.
Piaget, J., (1896-1980): 121.
Piá-Tarazona, S.: 128, 199, 513, 516, 551, 584, 591, 614.
Picard, I.: 39.
Pickford, M.: 137.
Pico de la Mirándola (1463-1494): 26, 102.
Pienda, J. A.: 126.
Pieper, J., (1904-1998): 63, 65, 67, 118, 125, 313, 332, 429, 548, 553, 595, 603.
Pihlstrom, S.: 122.
Pikaza, X.: 202.
Pintor Ramos, A.: 114, 375.
Planck, M. (1858-1947): 122.
Platón (427-347 a. C.): 70, 75, 83, 84, 85, 193, 411, 426, 531, 562.
Plejanov, G., (1856-1918): 121.
Plotino (205-270): 561.
Plutarco (46-ca. 119): 35.
Poincaré, H. (1854-1912): 121.
Polaino, A.: 52, 114, 224, 338, 340.
Polo, L., (1926-): 16, 26, 31, 34, 52, 62, 79, 85, 87, 94, 95, 99, 105, 106, 108, 112-114, 116, 126,-128, 134, 152, 165, 169, 171, 182, 187,

191, 192, 194, 199, 203, 211, 217, 230, 234, 242, 244, 253, 267, 281, 289, 298, 304, 314, 318, 324, 327, 339, 340, 350, 352, 360, 363, 380, 383, 384, 387, 392, 393, 400, 402, 404, 410, 416, 417, 420, 425, 429, 431, 438, 441, 446-448, 455, 456, 458, 460, 461, 463, 467, 472, 480, 481, 484, 496, 510, 516, 521, 530, 540, 545, 547, 551, 560, 570, 576, 580, 582, 583, 597, 598, 601, 616, 620, 627, 630.
Poma, A. 125.
Popper, K., (1902-1994): 122, 289, 473, 534.
Possenti, E.: 122, 123.
Premoli, P.: 114.
Proclo (410-485): 291.
Putnam, H., (1926-): 122, 534.
Quiles, I.: 119, 129.
Quevedo, F. de (1580-1645): 22, 43, 66, 69, 70, 87, 99, 121, 172, 177, 179, 219, 220, 240, 289, 293, 296, 305, 308, 313, 315, 317, 351, 408, 418, 424, 429, 431, 444, 448, 472, 485, 488, 595, 598, 599, 623, 624.
Raffelt, A.: 205.
Rahner, K., (1904-1984): 126.
Ramírez, S., (1891-1967): 369.
Raña Dafonte, C.: 566.
Ratzinger, J.: 92, 293, 478, 578, 595.
Ravaison, F.: 116.
Reale, G.: 530.
Reich, D.E.: 159.
Reinach, A.: 52, 114, 224, 338, 340.
Remotti. F.: 121.
Rensoli, L.: 106.
Réposiet, J.: 106.
Reyna, R.: 369.
Reynoso, C. 112.
Richelle, M.: 121.
Ricoeur, P., (1913-2005): 39, 115.
Riobó, M.: 110.
Rios, J.: 39.
Roberto Groseteste, (1175?-1253): 563.
Robinet, A.: 106.
Rocher, E.: 123.
Rodríguez Buil, F. J.: 115.
Rodríguez Luño, A.: 192, 229.
Rodríguez Molinero, J. L.: 126.
Rojas Zorrilla, F. de (1607-1648): 226, 337, 342.
Romanes, G.J.: 148.
Rorty, R., (1931): 122, 534.
Rosenzweig, F., (1886-1929): 125.
Rosmini, A., (1797-1855): 115, 205.
Rossner, W.: 603.
Rousseau, J. J., (1712-1778): 105, 109, 117, 193, 392, 526, 534, 608.
Rousselot, P., (1878-1915): 532, 603.
Rubio, J.: 120.
Russell, B., (1872-1970): 121.
Rwabilinda, J.M.: 115.
Saint Hilarie, G.: 148.
Sales, M.: 126.
Salet, 162.
Salomone, M.: 150.
Sánchez Meca, D.: 125.
Sánchez Ruiz, J.M.: 603.
Sánchez, M.: 369.
Sanguineti, A.M.: 114.
Sanna, I.: 205.
Santamría, M.: 114, 224.
Santiago, E.: 324.
Santos Ruiz, A.: 52, 229.
Sapir, E.: 425.
Saranyana, J. I.: 126.
Sarmiento, A.: 339.
Sartre, J. P., (1905-1980): 120, 200, 530.
Sausure, F. (1857-1924): 121.
Sayés, J.A.: 89.
Schaff, A.: 113.
Shakespeare, W.: 29, 65, 80, 86, 118, 174, 175, 184, 211, 234, 236, 252, 262, 275, 290, 295, 297, 300, 317, 320, 325, 327, 345, 364, 371, 372, 378, 435, 497, 587, 595.
Scheleirmacher, F.: 110.
Scheler, M., (1874-1928): 13, 30, 114, 125, 129, 183, 194, 200, 313, 333, 347, 375, 599, 609, 611, 620.

Schelling, F.G.J., (1775-1854): 110, 503.
Schiller, F. (1759-1805): 110.
Schmitz, J.: 186.
Schopenhauer, A., (1788-1860): 528, 568.
Schrödinger, E. (1887-1961): 121,
Schulz, P.: 114.
Schumacher, B.: 118, 553.
Sebastián, F.: 202.
Segura, A.: 193.
Seifert, J.: 129.
Sellés, J.F.: 20, 82, 92, 128, 171, 196, 197, 198, 294, 303, 374, 381, 510, 564, 570, 571, 574, 603.
Senut, B.: 137.
Seper, F.: 73.
Sermonti, G.: 155.
Serretti, M.: 129.
Sevilla, R.: 566.
Sgrecia, I.: 52.
Siger de Bravante, 561.
Silk, J.B.: 134.
Silvestre de Ferrara (1474-1528): 104, 536.
Simmel, G. (1858-1918): 120, 173, 404.
Simon, J.: 478.
Simonin, H. D.: 603.
Simplicio, (527-565): 561.
Sison. A.: 83, 360.
Siwek, P.: 106.
Skinner, B. F., (1904-1990): 121.
Smith, A., (1723-1790): 105, 117, 608.
Sócrates (427-399 a. C.): 83, 84, 87, 193, 237, 441, 500, 531.
Sófocles, 67.
Soler, C.: 20.
Soloviev, V. (1853-1900): 127.
Soto, D. de (1492-1560): 104.
Spaemann, R., (1927-): 127, 152, 192, 195, 245, 314, 363.
Spencer, H., (1820-1903): 148, 404.
Spieker, M.: 120.
Spinoza, B., (1632-1677): 106, 528, 568, 605.
Spoor, E.: 139.
Stalin, I. V. D., (1878--1953): 120.
Stein, E., (1891-1942): 114, 125, 183, 344, 505.
Stringer, Chr.: 142, 143.
Suárez, F. (1548-1599): 103, 104, 533, 536, 566, 567.
Sutton, T de (1315-?): 104.
Sykes, B.: 158.
Taylor, Ch. (1931-): 406.
Templato, J.: 155.
Ten, C.L.: 113.
Tentori, T.: 190.
Teresa de Jesús, Sta. (1515-1582): 104, 431, 589.
Teresa de Lisieux, Sta. (1873-1897): 450.
Thibon, G. (1904-2001): 338, 603.
Thorne, A. G.: 157.
Tiryakian, E. A.: 174.
Tobias, P.: 138.
Tolkien, J.R.R. (1892-1973): 132, 438, 443.
Tolstoy, L. (1828-1910): 65.
Tomás de Aquino, Santo (1225-1274): 26, 32, 43, 56, 63, 65, 68, 70, 06, 100, 113, 129, 164, 193, 195, 202, 220, 244, 257, 287, 288, 299, 301, 304, 305, 308, 313, 314, 321, 327, 335, 336, 347, 381, 388, 409, 411, 426, 428, 429, 475, 499, 501, 509, 535, 562, 563, 564, 566, 571, 573, 574, 579, 581, 593, 602, 603, 616, 620, 621, 622, 727.
Tomás de la Cruz, O.: 603.
Tomás Moro, Sto. (1478-1535): 101, 404.
Topic, F.: 126.
Trapani, G.: 126.
Tredelenburg, A., (1802-1872): 118.
Trefil, S.: 134, 167.
Tresmontant, C.: 195.
Trigeaud, M.: 123.
Trigo, J. M.: 163.
Trigo, T.A.: 109.
Trinkaus, E.: 142, 143.

Troisfontaines, R.: 120.
Tucídides, 414.
Tudela, J. A.: 125.
Tugendhat, E.: 375.
Vachan, L. A.: 553.
Vander Meerch, B.: 143.
Vanni Roovighi, S.: 96.
Vattimo, G., (1936-): 122, 534.
Vattioni, F.: 169.
Vázquez Borau, J.L.: 118.
Vélez de Guevara, L. (1579-1644): 204.
Vennette, N.: 603.
Verga, G.: 193, 241.
Verneaux, R. (1906-): 195.
Viladrich, P.J.: 226.
Vincieri, P.: 106.
Vitoria, F., (1489-1546): 103, 104.
Vives, J. L., (1492-1540): 101, 604.
Voltaire (1694-1778): 83, 360.
Von Balthasar, H. U., (1905-1988): 126.
Walker, A.: 138.
Wallace, A. R.: 148.
Watson, J. B., (1878-1958): 121.
Weber, M., (1864-1920): 120, 173, 404, 458.
Weinberg, J. R.: 100.
Wells, S.: 148.
White, T.: 137, 138, 145.
Whitehead, A. N., (1861-1947): 116.
Wilde, O. (1854-1900): 200, 201, 588.
Willke, J. C.: 52.
Willson, A. 156.
Wittgenstein, L., (1889-1951): 121, 369, 568.
Wojtyla, K. (1920-2005): 21, 51, 66, 97, 98, 109, 115, 117, 118, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 166, 167, 168, 179, 184, 194, 203, 204, 224, 323, 326, 329, 333, 334, 365, 376, 377, 386, 401, 403, 447, 456, 541, 589.
Wolff, Ch., (1679-1754): 606.
Wolpoff, M.H.: 157, 158.
Wood, B.: 139.
Yepes, R. (1953-1996): 195, 243, 275, 333, 398, 406, 626.
Zammito, J. H.: 108.
Zaragüeta, J.: 118.
Zayas y Sotomayor, María de (1590-1660): 193, 230, 232, 332, 613.
Zedong, Mao: 282, 481.
Zigliara, T.M.: 369.
Zubiri, X., (1898-1983): 96, 127, 134, 195, 203, 447.

ÍNDICE DE NOCIONES

Aborto: 51, 52, 54, 155, 346, 417, 469, 530.
Absoluto (Dios): 111, 382, 494, 503, 504.
Abstracción: 184, 243, 245-247, 280, 544, 558.
Absurdo: 16, 39, 63, 69, 212, 223, 240, 301, 315, 330, 365, 417, 472, 478, 488, 498, 513, 518, 519, 521, 523, 530, 534, 547, 550, 553, 599, 582, 585, 599, 629.
Accidente: 500, 501.
Acción humana: 52, 59, 122, 151, 188, 191, 215, 226, 247, 256, 257, 267, 268, 276, 281, 337, 346, 362, 365-367, 374, 376, 383-387, 393, 419, 423, 431, 454-456, 459-461, 463, 466, 467, 469, 470, 472, 537, 539, 540, 590.
Acto (operación inmanente): 16, 17, 27, 53, 70, 71, 80, 83, 84, 103, 128, 152, 161, 172, 196, 203, 236, 247, 249, 251, 253, 261, 264, 265, 266, 273, 274, 276, 278, 280, 287, 288, 289, 292, 294-296, 301, 304, 309, 310, 312, 314-317, 320, 322, 330, 331, 333, 346, 366, 370, 383, 384, 390, 395, 398, 425, 437, 438, 444, 445, 467, 469, 470, 475, 486, 501-504, 506, 510-512, 532, 535, 542, 556, 562, 564, 570-573, 575, 582, 602-604, 611, 619-621.
Acto de ser del hombre: 16, 17, 36, 37, 62, 68, 91, 96, 104, 113, 114, 128, 165, 169, 177-179, 180, 185, 186, 188, 198, 205, 209, 223, 247, 260, 288, 340, 341, 356, 360, 364, 369, 370, 386, 390, 397, 420, 423, 427, 447, 449, 453, 455, 457, 460, 465, 491-633.
Acto de ser del universo: 189, 197, 367, 501, 520, 521, 526, 561, 575, 576, 578.
Acto Puro: 189, 197, 199, 500, 551, 584.
Agnosticismo: 19, 502, 529-531, 590, 599.
Alegría: 117, 193, 217, 237, 238, 274, 276, 278, 285, 298, 443, 476, 605, 609, 622-625, 627.
Alma: 13, 14, 25-31, 37, 54, 67-71, 79, 85, 90, 107, 128, 135, 151, 167, 169, 171-173, 178, 181, 195, 210, 211, 215, 217, 220, 233, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 247, 251, 252, 254, 256, 281, 288-290, 309, 335, 369, 371, 372, 382, 384, 444, 449, 457, 465, 474, 501, 502, 505,

508, 509, 527, 536, 552, 557, 564, 571, 583, 597, 604, 605, 607, 608, 610, 620, 621-623.
Amistad: 42, 50, 227, 321, 339, 395, 402, 403, 405, 407, 411, 414, 538, 596, 597, 600-603, 605, 606, 609, 610, 617.
Amor: 39, 47, 79, 99, 103, 123, 180, 185, 190, 199, 204, 219-221, 225, 227-229, 233, 275, 276, 278, 285, 315, 321, 330, 331, 332-340, 344, 347, 349, 351, 354, 379, 384, 387, 393-397, 402, 410, 424, 450, 451, 462, 486, 489, 514, 515, 520, 540, 547, 549, 551, 552, 584, 585, 587, 588, 590, 595-633.
Animal: 15, 17, 26, 27, 29, 36, 38, 124, 131-169, 209-248, 249-286, 314, 322, 332, 425, 434, 454, 464, 480, 486.
Análisis: 352, 582.
Ángel: 68, 88-90, 310, 451, 454, 471, 480, 540, 550, 562.
Angustia: 122, 217, 285, 302, 506, 530, 536, 550, 623.
Apertura humana: 16, 17, 28, 32, 52, 98, 99, 108, 109, 165, 180, 186, 199, 200, 221, 222, 225, 241, 260, 278, 283-285, 290, 304, 311, 315, 342, 347, 360, 278, 283-285, 290, 304, 311, 315, 342, 347, 360, 365, 367, 382, 387, 391, 392, 406, 409, 446, 448, 478, 486, 489, 493-495, 499, 511, 513, 515-517, 520-522, 531, 534, 536, 539-542, 545, 547, 550-552, 566, 573, 575-577, 588, 597, 611.
Apetito: 14, 28, 32, 34, 41, 48, 197, 220, 228, 254, 269-273, 276, 284, 287, 301-303, 311, 317, 382, 603, 604, 607, 610, 620, 621, 633.
Apetito concupiscible: 255, 269, 622.
Apetito irascible: 255, 269, 270, 623.
Aporía: 67.
Aprendizaje: 43, 149, 172, 177, 269, 353-356, 398, 432.
Armonía: 172, 185, 211, 238, 251, 266, 276, 271, 400, 443, 474.
Arte: 35, 95, 101, 146, 147, 184, 185, 443, 469, 472-476, 536.
Ateísmo: 19, 109, 301, 498, 406, 529, 589.
Atención: 25, 75, 78, 81, 100, 117, 119, 151, 161, 173, 179, 202, 209, 210, 217, 218, 237, 243, 244, 249, 261, 267, 279, 285, 322, 363, 409, 429, 552, 568, 579.
Autocomprensión: 498.
Averroísmo: 98.
Azar: 39, 153, 154, 161, 259, 369.
Bien: 38, 41, 43, 48, 55-64, 66, 69, 71, 79, 83, 85, 95, 123, 124, 174, 181, 184, 185, 189, 190, 193, 194, 217, 229, 237, 238, 268, 270, 274-277, 281, 293, 300-307, 313, 316, 317, 333, 340, 365- 367, 392, 394, 395, 397-404, 407, 408, 423, 414, 417, 418, 432, 436, 458, 467, 470, 471, 474-476, 479, 482, 487, 488, 534, 535, 538, 549, 598, 601, 604, 609, 619, 622, 626.
Bien común: 192, 395, 400, 403, 408, 413, 414, 417, 418, 436, 458, 476, 485, 487, 488, 601.
Bienestar: 50, 52, 78, 117, 124, 275, 312, 365, 371.
Bioética: 52.
Biología: 31, 33, 143, 151, 155-160, 161, 167, 174, 176, 211, 222, 226, 259, 281, 287, 332, 412.
Cambio: 34, 41, 47, 72, 83, 107, 148, 153, 161, 162, 237, 238, 284, 500, 556.
Cantidad: 162.
Carácter personal: 70, 221, 330, 346, 490, 498.
Causa: 163-165, 197, 296, 557, 562, 268, 295.
Causa eficiente: 160, 161, 162, 283, 595.
Causa final: 135, 160-165, 283, 595.

Causa formal: 160, 161, 247, 254, 595.
Causa material: 160-162, 254, 281, 595.
Certeza: 80, 159, 501-504.
Ciencia: 13, 14, 17, 20, 34, 62, 77, 109, 117, 121, 122, 134, 135, 139, 154, 155-160, 161, 162, 167, 170-205, 212, 238, 297, 321, 366, 368, 372, 400, 473, 477, 511.
Cinismo: 44, 85, 271, 294.
Circunstancia: 370.
Círculo de Berlín: 121.
Círculo de Viena: 121.
Co-existencia: 493-524, 545.
Cogito: 106, 502.
Cogitativa: 72, 176, 245, 256, 264, 265, 268, 269, 271, 279, 285.
Colectivismo: 126, 188, 193, 235, 392, 401, 416.
Comunicación: 20, 117, 123, 179, 182, 339, 378, 405-412, 426, 432, 439, 440, 480, 483, 531, 592.
Comunidad: 90, 142, 168, 324, 481, 517.
Comunismo: 235, 482.
Concepto: 431.
Conciencia: 114, 183, 259, 264, 265, 272, 309, 310, 312, 374, 376, 380, 382, 406, 504, 506, 511, 564.
Conciencia moral: 374, 376.
Conducta: 142, 143, 149, 215, 272, 276, 281, 283, 300, 374, 376, 537, 616.
Conductismo: 121.
Conocer sensible: 216-269.
Conocer racional: 288-300.
Conocer personal: 555-549.
Conocimiento objetivo: 119, 502, 206.
Conocimiento subjetivo: 119, 502.
Consecuencialismo: 193, 377, 384.
Consenso: 534.
Constructivismo: 496.
Contemplación: 22, 312.
Contingencia: 191, 295, 297, 350, 368, 526.
Convencionalismo: 192, 193, 283, 375, 437, 505.
Costumbre: 142, 143, 307-310, 375, 378, 400, 469, 487.
Creación: 90, 92, 96, 135, 163, 164, 166, 241, 273, 329, 489, 631.
Creación continua: 164.
Creacionismo: 155.
Creencia: 154, 155.
Cristianismo: 86, 87-05, 109, 113, 153, 193, 205, 237, 242, 372, 388, 458, 459, 467, 500, 601.
Cualidad: 35, 53, 209, 220, 230, 308, 311, 314, 321, 325, 340, 405, 425, 450, 475, 604.
Cuerpo humano: 13, 29, 31, 132, 135, 141-169, 176, 209-248, 249-286, 311, 324-332, 340-344, 345, 425, 479, 505, 541, 556, 571, 620.
Cultura: 15, 20, 32, 88, 97, 101, 102, 109, 117, 123, 139, 143, 144, 160, 178, 184, 190-192, 196, 215, 216, 232, 266, 281, 330, 334, 351, 368, 378, 383, 393, 398, 401, 419, 424, 426-431, 444, 446-452, 466-472, 473-476, 488, 490, 540, 541, 617.
Culturalismo: 117, 466-472.
Deber: 179, 193, 369, 420, 469, 600.
Definición: 34, 187, 213, 267, 392, 419, 509.
Deísmo: 109.
Democracia: 293, 375, 399, 471.
Dependencia: 6, 74, 108, 188, 252, 254, 258, 302, 367, 487, 546.
Derecho: 103, 179, 183, 188, 196, 346, 351, 410, 412-420, 469, 540, 554.
Deseo: 91, 110, 229, 231, 251, 254, 268-273, 302, 303, 317, 333, 338, 397, 404, 512, 532, 535, 587, 602, 604-606, 610, 622, 623, 626, 628.
Deseo de saber: 124, 282.
Destino: 14, 39, 47, 64, 78, 84, 133, 165, 171, 196, 199, 229, 330, 349, 377, 386, 403, 444, 490, 501, 527, 529, 540, 548, 553, 557, 567, 594.

Determinismo: 442, 529.
Dialéctica: 39, 111, 112, 400, 414, 415, 528.
Diálogo: 76, 125, 378, 391, 399, 403, 405-412, 435, 483, 507, 515, 521, 540.
Dictadura: 95, 252, 282, 422.
Dios: 14-21, 28, 39, 32, 33, 43, 47-51, 61-64, 66, 70, 73-75, 84, 87-99, 101, 108, 111, 115, 122, 130, 135, 155, 163, 164, 166-169, 180, 181, 186, 195-205, 220, 222, 227, 232, 238, 241-243, 247, 285, 299, 301, 306, 307, 312, 318, 329, 335, 339, 341, 354, 356, 368, 369, 376-379, 382, 383, 388, 394, 402, 403, 407, 412, 422, 437, 439, 443, 448-454, 457, 461, 463-466, 472, 480, 489, 490, 493-633.
Discurso: 18, 181, 401.
Dogmatismo: 80, 82, 110, 471.
Don: 32, 50, 55, 74, 201, 202, 205, 214, 225, 231, 233, 235, 251, 308, 312, 333, 336, 337, 339, 340, 343, 347, 349, 367, 384, 393, 394, 396, 410, 456, 461-466, 467, 478, 488, 494, 551, 566, 613-619, 628-631.
Dualismo: 85.
Duda: 26, 112, 136, 288, 293, 296, 306, 309, 316, 361, 387, 502, 503.
Eclecticismo: 118.
Economía: 15, 81, 105, 117, 179, 182, 196, 238, 330, 346, 351, 353, 385, 393, 398, 414-416, 476-483.
Educación: 179, 348-356, 398, 483, 488.
Efecto: 257, 414, 467.
Elección: 55, 93, 159, 265, 406, 532, 544.
Emoción: 273-279, 332, 338, 600-611.
Empirismo: 100, 106, 107, 116, 376, 502, 267, 605, 606.
Encarnación: 89, 222.
Enciclopedismo: 109.
Entendimiento: 173, 256, 273, 288-300, 457, 531, 532, 542, 545.
Entendimiento agente: 555-594.
Epicureismo: 85.
Epistemología: 196.
Error: 19, 36, 46, 55, 59, 65, 95, 98, 111, 136, 154, 177, 179, 227, 229, 293-300, 307, 332, 342, 343, 363, 379, 388, 399, 409, 469, 472, 484, 503, 537, 549.
Escepticismo: 135, 165.
Escolástica: 98, 102, 602.
Escolástica Renacentista: 103, 566.
Escuela de Berlín: 121.
Escuela de la Gestalt: 121.
Escuela de Oxford: 121.
Esencia del universo: 198, 460.
Esencia humana: 16, 36, 50, 62, 65, 68, 128, 132, 136, 152, 169, 177-179, 185-187, 189, 194, 197, 198, 287-322, 323 ss.
Espacio: 73, 107, 215, 234, 266, 383, 440, 540.
Especie: 33, 36, 90, 131-169, 212, 220, 228, 234, 258-285, 332, 360, 391, 409, 420.
Esperanza: 46, 47, 65, 79, 94, 96, 112, 124, 162, 232, 242, 285, 315, 339, 372, 380, 386, 387, 404, 478, 505, 518, 522, 586, 592, 593, 624, 626, 628, 632.
Espíritu: 14, 39, 46, 69, 70, 87, 115, 135, 136, 163, 165, 168, 169, 181, 199, 219, 273, 285, 303, 304, 338, 458, 475, 491-633.
Espontaneidad: 376, 377.
Esse hominis: 564.
Estadística: 19, 20.
Estado: 82, 103, 352, 354, 396, 504.
Estética: 184.
Estímulo: 40.
Estoicismo: 85, 380, 527, 601, 602.
Estructuralismo: 120, 529, 567.
Eternidad: 72-75.
Ética: 28, 43, 97, 100, 108, 127, 129, 174, 181, 183, 186, 187, 192-194, 198, 221, 235, 376, 309, 311, 329, 330, 334, 335, 346, 348, 354, 359-

389, 391, 393, 400-404, 405, 410, 413, 416, 417, 419, 421, 423, 445, 454, 459, 460, 467-471, 473, 376, 377, 534, 539, 590, 609, 617, 619.
Eutanasia: 51, 52, 54, 55, 155, 346, 418, 469.
Evidencia: 80, 316.
Evieternidad: 164.
Evolución: 131-169.
Evolucionismo: 148-155.
Ex nihilo: 91.
Existencia: 403-524.
Existencialismo: 76, 116, 119, 125, 302, 608.
Experiencia: 20, 42, 43, 45, 106, 107, 146, 177, 463, 472.
Facultad: 30-33, 35, 48, 59-61, 68-70, 84, 149, 171, 173, 177, 179, 189, 197, 209-211, 239, 247, 249-322.
Fantasía: 559, 570.
Fatalismo: 526.
Fatum: 527.
Fe: 17, 21, 72, 74, 92, 98, 129, 155, 160, 169, 201-205, 541, 569, 593, 630, 632.
Felicidad: 14, 18, 38, 69, 118, 123, 196, 227, 231, 232, 237, 240, 276, 278, 298, 301, 306, 315, 364, 365, 369, 372, 373, 376, 381, 382, 418, 468, 490, 534, 535, 538, 625-628.
Fenomenología: 76, 114, 125, 183, 567, 609.
Fideísmo: 100, 102, 103.
Filiación: 88, 89, 180, 229, 337, 344-348, 402, 553.
Filosofía analítica: 121, 433.
Filosofía árabe: 97, 527, 557, 560.
Filosofía contemporánea: 112, 130, 248, 289, 315, 361, 401, 504-507, 528, 541, 567-570, 608-611.
Filosofía del diálogo: 76, 125, 515.
Filosofía del lenguaje: 433.
Filosofía griega: 82-87, 189, 288, 500, 580, 584, 600, 503.
Filosofía medieval: 26, 56, 58, 73, 95-98, 186, 191, 193, 219, 239, 247, 249, 259, 264, 268, 279, 288, 296, 297, 303, 318, 319, 373, 376, 382, 392, 395, 433, 451, 469, 475, 493, 500-501, 508, 509, 535, 560-576, 600-604.
Filosofía moderna: 37, 76, 94, 105-112, 193, 249, 288, 315, 361, 374, 389, 396, 497, 501-504, 528, 567-570, 604-611.
Filosofía de la naturaleza: 161.
Filosofía práctica: 101, 108, 187.
Filosofía primera: 189, 366.
Filosofía teórica: 108.
Fin: 25, 28, 32, 33, 47-451, 54, 55, 60, 69, 70, 73, 75, 77-80, 88, 108, 123, 133, 151, 152, 165, 170, 178, 180, 184, 195, 199, 211, 212, 215, 216, 218-228, 229, 233, 235-237, 239, 247, 251, 254, 257, 258, 272, 276, 278, 281, 283, 285, 301, 303, 304, 306, 308, 312, 319, 324, 334, 336, 340, 347, 349, 351, 352, 355, 364, 365, 371, 376, 377, 380-382, 385, 386-388, 394, 401, 402, 411, 413, 418, 421, 425, 442, 448, 449, 451, 464-466, 468-472, 476-480, 482, 486, 531, 535, 544, 548, 557, 571, 572, 581, 586, 590, 600, 601, 618, 622, 625, 633.
Finito: 237, 470, 501.
Fundamento: 78, 79, 84, 105, 112, 123, 178, 188, 189, 222, 307, 344, 367, 368, 377, 378, 394, 395, 406, 436, 437, 444, 499, 512, 515, 543, 547, 562, 577, 589, 622.
Fundamentalismo: 80, 471.
Futuro: 14, 28, 32, 72-75, 78, 80, 93, 111, 112, 116, 124, 132, 133, 149, 155, 162, 165, 170, 174, 177, 178, 186, 227, 245, 259, 260, 265, 270, 279, 285, 315, 335, 340, 354, 372, 380, 398, 399, 402, 414, 420, 444, 459, 467, 472, 473, 478, 483, 519,

548, 572, 583, 586, 588-593, 625, 626, 628.
Generación: 31, 246, 258, 345, 348, 349, 619.
Género: 33, 36, 131-141, 211, 287, 305, 420, 446, 619.
Gnoseología: 196-198.
Habitar: 232-238, 418.
Hábito intelectual: 17, 29, 84, 111, 116, 128, 151, 173, 177, 196-198, 222, 235, 236, 247, 249, 299, 307-313, 314, 316-319, 323, 356, 359, 365, 371, 387, 405, 407, 411, 323, 438, 456, 458, 461, 462, 470, 478, 479, 486, 499, 508, 512, 531, 536, 537, 539, 555, 556, 570-573, 582, 616, 620.
Hábito de arte: 469, 537.
Hábito de los primeros principios: 342, 521, 540, 573-578, 622.
Hábito de prudencia: 313, 383, 414, 537.
Hábito de sabiduría: 196, 342, 512, 514, 521, 522, 540, 564, 565, 570, 573-578, 582, 590, 616, 622.
Hábito de ciencia: 313, 316, 537.
Hedonismo: 124, 193, 371, 412, 626.
Hermenéutica: 76, 110, 115, 191, 433.
Hilemorfismo: 68, 56.
Hipóstasis: 91.
Hipótesis: 134.
Historia: 35, 38-47, 68, 73, 76-130, 131-169, 170, 177, 193, 297, 368, 401, 441, 443, 459, 467, 468, 471, 472, 485, 490, 540, 548, 628.
Historia de la filosofía: 76-130.
Historicismo: 114.
Honor: 85, 86, 186, 306, 402, 403, 541, 622.
Humanismo: 99, 101.
Humanización: 136, 308, 315.
Idea: 71, 88, 106, 110, 114, 118, 119, 183, 235, 236, 243, 289, 309, 399, 428, 437, 438, 433, 467, 469, 486, 496, 498, 502, 507, 510, 605.
Idealismo: 77, 100, 106, 110, 112, 113, 200, 373, 382, 432, 433, 437, 438, 503, 504, 506, 528, 567, 608.
Identidad: 29, 524, 576, 631.
Ideología: 154, 155, 165, 178, 355, 412, 414.
Ignorancia: 52, 55, 56, 64, 69, 297, 305, 318, 354, 372, 449, 464, 465, 498, 529, 537, 566, 582.
Igualdad: 16, 328, 329, 342, 343, 400, 352, 628.
Iluminación: 98, 320, 561, 566.
Ilustración: 107, 109, 503, 567, 606.
Imagen de Dios: 16, 91, 166, 168, 169, 465, 522, 547, 551.
Imaginación: 35, 132, 146, 176, 231, 245, 251, 256, 264-269, 279, 285, 290, 350, 397, 430, 443, 539.
Inconsciente: 40, 114, 154, 259, 272, 276, 504, 449.
Individuo: 28, 147, 153, 212, 258, 305, 291, 414, 417, 480, 495, 496.
Infinito: 222, 301, 281, 547, 551.
Inmanencia: 29.
Inmaterial: 29, 30, 31, 33, 59, 69, 70-72, 146, 151, 175, 183, 211, 228, 261, 280, 288-292, 301-303, 309, 310, 315, 319, 458, 470, 486, 539, 557, 620.
Inmoral: 109, 364.
Inmortalidad: 70-72, 75, 79, 101, 168, 196, 248, 557, 595.
Instinto: 151, 180, 266, 271.
Instrumentación genética: 229.
Instrumento: 141-147, 149, 160, 161, 176, 215, 216, 220, 229, 251, 301, 320, 322, 379, 472, 473, 571-573, 581.
Intelecto: 202, 531.
Intelectualismo: 531, 599.
Inteligencia: 15, 29-31, 33, 34, 37, 38, 43, 48, 57, 59-63, 68, 71, 72, 83, 84, 116, 135, 142, 145, 146, 150-152, 154, 160, 163, 165, 177, 180, 189, 196, 197, 214-216, 220, 221, 227, 235, 239, 243, 250, 251,

254, 256, 267, 273, 277, 278, 280, 287-323, 326, 356, 359, 365, 367, 369, 370, 374, 377, 379, 382, 384, 387, 395, 398, 399, 405, 410, 423, 424, 428, 429, 438, 440, 442, 446, 449, 456, 461, 462, 464, 465, 469, 496, 501, 508, 510, 511, 525, 529, 531-542, 551, 556-559, 561, 564, 570-576, 581, 587, 590, 601, 617, 620-622.
Intencionalidad: 83, 184, 241, 243, 389, 395, 396, 305, 311, 321, 426, 427, 431-436, 437, 512, 609.
Interpretación (como método): 114, 166, 191, 433.
Interés: 99, 113, 231, 234, 332, 337, 403, 304, 432, 474, 600.
Intersubjetividad: 199, 391, 406, 420.
Intimidad: 13, 16, 28, 31, 37, 44, 45, 47, 58, 60-64, 79, 91, 104, 121, 125-130, 177, 179, 186, 188, 194, 199, 200, 203-205, 229, 230, 234, 239-241, 298, 318, 327, 330, 337-339, 345, 350, 369, 385, 387, 391, 393, 395, 396, 402, 410, 419, 420, 422, 447-451, 460, 461, 466, 475, 477, 489, 493-363.
Intuición: 326, 335, 349, 406, 450.
Judaísmo: 87, 88, 91, 92, 467.
Juicio: 312, 333, 338, 537, 633.
Justicia: 83, 185-187, 395, 402, 403, 414, 419, 484, 538, 600, 601.
Laicismo: 19, 92, 109, 354.
Lenguaje: 78, 83, 117, 121, 142, 163, 181, 182, 216, 219, 221, 233, 262, 266, 324, 248, 356, 359, 364, 393, 397, 398, 407-412, 418, 423-453, 454, 458, 460, 470, 539, 388, 600, 617, 632.
Ley natural: 602.
Leyes positivas: 39, 54, 86, 87, 109, 282, 326, 352, 362, 382, 400, 403, 414, 417-419, 460, 477, 480, 481, 488.
Liberalismo: 95, 105, 236, 414, 415.
Libertad: 28, 31, 34, 38, 42, 46, 49, 56, 74, 80, 91, 92, 102, 104, 123, 128, 174, 178, 185, 188, 189, 191, 195, 198-200, 204, 219, 221, 228, 260, 261, 283, 284, 297, 332, 356, 360, 365, 366, 368, 369, 386, 387, 392, 393, 395, 410, 413, 414, 418, 423, 441, 448, 459, 472, 476, 477, 480, 482, 483, 487, 489, 490, 493-495, 513, 514, 520, 521, 525-554.
Límite: 29, 42, 44, 45, 214, 239, 246, 276, 290-292, 302, 309, 311, 495, 499, 543, 544, 587, 611, 632.
Lógica: 312, 321, 368, 432, 433, 438, 471.
Magia: 77-79, 146, 149.
Mal: 52, 54, 56-66, 71, 92, 106, 124, 173, 177, 180, 188, 220, 227, 238, 246, 272, 274, 276, 277, 285, 295, 305, 306, 308, 309, 317, 326, 345, 361, 362, 366, 372, 374, 379, 385, 390, 393, 397-404, 408, 410, 414, 427, 436, 437, 441, 447, 448, 457, 458, 471, 473, 486, 489, 519, 530, 531, 541, 543, 590, 617, 619, 621, 622.
Manipulación: 51, 155, 401, 473.
Maniqueísmo: 58.
Marxismo: 95, 120, 148, 400, 414, 415, 528.
Matemática: 368, 438, 622.
Materialismo: 85, 92, 113, 126, 133, 193, 479, 505.
Mecanicismo: 107, 529.
Memoria: 107, 529.
Mente: 243-247.
Mentira: 219, 300, 399, 404, 408-410, 430, 457, 458, 588, 589.
Metafísica: 92, 107, 127, 164, 178, 183, 188-190, 192, 197-199, 341, 366-368, 526, 540, 567, 576, 579, 581.
Método (cognoscitivo): 26, 27, 37, 76, 110, 111, 119, 121, 128, 172,

173, 175, 176, 177, 183, 184, 188, 191, 194, 196, 197, 200, 203, 204, 502, 503, 506, 507-510, 511-515, 520, 570-579.
Misterio: 16, 20, 63, 88, 201, 204, 630, 631.
Mito: 77-79, 473, 530.
Mitocondria: 156-158, 160.
Monismo: 431.
Moral: cfr. Ética.
Moralismo: 109.
Movimiento inmanente: cfr. Inmanencia.
Movimiento transitivo: 257.
Muerte: 25, 28, 31, 28, 47-49, 54, 55, 59, 65-70, 75, 85, 86, 100, 108, 124, 132, 155, 168, 214, 232, 238, 244, 246, 247, 249, 276, 281, 286, 294, 302, 372, 380, 458, 463, 516, 530, 544, 556.
Mundo-hombre: 42, 46, 47, 61, 64-68, 73, 74, 85, 91, 92, 124, 131, 135, 157, 159, 165, 168, 178, 181, 215, 218, 234, 237, 243, 247, 251, 272, 273, 345, 353, 354, 379, 384-386, 397, 401, 412, 436, 440, 442, 449, 455-457, 459-461, 473, 474, 478, 486, 493, 520-523, 540, 541, 545, 580, 615, 625, 632.
Nada: 15, 32, 71, 91, 169, 237, 302, 453, 530, 617.
Naturaleza: 56, 162.
Naturaleza humana: 14-16, 30, 35-39, 41, 48, 50, 52, 54, 56, 59, 61, 65, 88, 90, 91, 102, 103, 109, 127, 132, 133, 135, 152, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 176, 177, 180, 185, 191, 192, 194, 197, 199, 201, 203, 209-286.
Naturalismo: 13, 99, 101-103, 155, 193.
Necesidad: 78, 153, 161, 215, 218, 219, 228, 232, 253, 369, 395, 425, 429, 464, 466, 476, 487, 505, 526, 528, 529, 547.
Negación: 122, 192, 231, 239, 241, 307, 330, 380, 419, 479, 525-529, 589.
Neoescolástica: 118.
Neoidealismo: 116.
Neokantismo: 114.
Neomarxismo: 120.
Neotomismo: 118, 125, 532, 533, 536, 610.
Neoplatonismo: 85, 97, 557, 560.
Nihilismo: 123.
Nombre personal: 130, 449, 450, 588, 589, 592.
Nominalismo: 99, 102, 376, 432, 433, 437, 532, 567.
Norma: 43, 85, 193, 355, 365-371, 373-378, 379-383, 386, 401, 417, 418, 445, 534, 540, 601.
Normativismo: 377.
Objeto (conocido): 17, 68, 70, 72, 80, 114, 128, 184, 236, 243, 245, 247, 249, 251, 261, 264, 265-268, 274, 280, 289, 290, 294, 296, 301, 305, 309, 314, 316, 320, 428, 431-433, 438, 467, 469, 470, 486, 502, 503, 506, 511, 523, 556, 558-570, 473, 474, 479, 480, 484, 487, 501, 576, 632.
Ontologismo: 115.
Operación: 26, 30, 70, 71, 80, 251-253, 280, 281, 384, 467, 500, 509, 511, 558, 571, 619, 621.
Opinión: 18, 98, 155, 192, 295, 297, 298, 333, 362, 439, 469, 507, 529, 549.
Optimismo: 108, 110, 124.
Orden: 29, 30, 40, 61, 75, 92, 128, 135, 254, 161-166, 184, 186, 188, 189, 194, 203, 210, 220, 230, 235, 239, 240, 248, 251-254, 259, 273, 277, 281, 282-284, 290, 327, 351, 352, 359, 364, 367, 392, 408, 412, 415, 416, 421, 427, 445, 471.
Organismo: 26, 39, 49, 149, 209-212, 250, 258, 328.

Órgano: 28, 30-34, 149, 175, 209-212, 219-221, 224, 230, 252-254, 258, 261, 273, 277, 287, 292, 311, 425, 426, 602.
Origen de la vida y de la especie humana: 26, 131-169, 195, 210, 253, 396.
Origen trascendental: 73, 77, 80, 89, 90, 180, 184, 222, 223, 331, 348, 402, 448, 451, 494, 540, 548, 556, 566.
Otro-yo: 321.
Panlogismo: 110, 503.
Panpsiquismo: 101, 520.
Panteísmo: 101.
Pasión: 101, 124, 165, 228, 269-273, 290, 317, 318, 346, 412, 530, 531, 537, 542, 601-611, 620-625.
Patrística: 91, 101, 602.
Pecado original: 241, 422.
Pensamiento: cfr. inteligencia.
Pensar: 72, 73, 79, 80, 106, 124, 146, 149, 150, 183, 184, 215, 217, 236, 243-247, 251, 281, 288, 296, 309, 312, 384, 428-439, 467, 470, 471, 480, 506, 556.
Perfección: 18, 28, 48, 49, 50, 113, 162, 163, 185, 202, 288, 299, 308-311, 314, 315, 327, 329, 330, 359, 366, 380, 381, 403, 409, 411, 414, 456-459, 469, 471, 486, 579, 596, 620.
Persona: 13-18, 26, 30, 31-38, 39, 40, 44, 45, 47, 48-53, 55, 57, 58, 60-65, 67-70, 73, 74, 87-95, 96, 97, 99, 102, 105, 106, 111-116, 119-124, 125-130, 131-133, 135, 147, 151, 152, 164, 165, 167, 169, 173, 174, 176-180, 183-189, 191, 192, 194, 196, 197, 198-205, 209, 212, 213, 218, 220-231, 233-235, 239-243, 246, 247, 250, 251, 260, 271-273, 278, 283-285, 287-289, 292, 299-302, 305, 307, 310-312, 314-316, 319-322, 324-328, 329-356, 359-370, 372, 379, 382, 385, 386-390, 391-412, 420-422, 444-453, 488-490, 491-632.
Personalismo: 76, 124, 515.
Pesimismo: 44, 111, 124, 372, 380, 402, 415.
Placer: 20, 50, 52, 79, 85, 123, 124, 222-232, 239, 240, 269-273, 276, 306, 312, 371-373, 426, 464, 478, 537, 600, 601, 606-609, 623, 624.
Pluralismo: 471.
Poder (político, práctico): 20, 52, 79, 86, 117, 246, 399, 400, 404, 416, 481, 546, 625.
Polis: 82, 86, 87, 500, 504.
Política: 15, 94, 97, 100, 103, 105, 179, 192, 197, 293, 343, 352, 355, 378, 399, 412-417, 473, 474, 481, 486, 528, 540.
Politicismo: 413.
Posibilidad: 33, 43, 56, 69, 70, 74, 114, 127, 146, 151-153, 168, 174, 184, 187, 190, 191, 195, 216, 218, 221, 240, 247, 248, 265, 267, 284, 296, 302, 306, 307, 309, 316, 323, 324, 334, 339, 348, 359, 364, 367, 377, 382, 384, 386, 387, 393, 418, 423, 432-434, 436, 438, 439, 442, 443, 449, 454, 459, 467, 469, 470-472, 477, 480, 482, 486, 490, 504, 514, 518, 519, 523, 539, 540, 544, 550, 568, 574, 581, 589, 591, 597, 416.
Positivismo: 113, 193, 362, 363, 377, 418, 529.
Posthegelianismo: 112, 504.
Postmodernidad: 119, 122, 473, 534.
Postulado: 103, 151, 245, 369, 382, 415, 468, 480, 530, 560.
Potencias del alma: cfr. facultad.
Funciones vegetativas: 256-261.
Potencias sensitivas: 261-273.
Potencias intelectivas: 323-356.
Pragmatismo: 122, 234, 376, 431, 434, 505, 534, 567, 626.
Praxis: 431, 460, 471, 539.
Presencia: 72, 73, 80, 89, 170, 280, 281, 296.

Presocráticos: 82, 83.
Principio: 26, 28-30, 33, 37, 58, 96, 160, 161, 164, 188, 189, 197, 198, 210, 211, 250-253, 367, 521, 522, 540, 542, 546, 561, 562, 576, 622.
Producción: 78, 114, 238, 353, 385, 409, 458-460, 485, 506.
Producto: 63, 79, 113, 124, 133, 237, 312, 401, 424, 437, 446, 467-482, 503.
Propiedad: 232-238, 479, 486-489.
Providencia: 407, 472, 547.
Proyecto: 28, 32, 44, 48, 53, 94, 133, 155, 178, 180, 245, 265, 272, 274, 299, 328, 334, 335, 349, 355, 372, 386, 398, 420, 449, 458, 459, 466, 472, 477, 482, 548, 558, 593, 622.
Psicoanálisis: 114, 121, 269, 529.
Psicología: 27, 33, 84, 121, 171-173, 175-177, 198, 226, 290, 311, 236, 331, 392, 610.
Psicologismo: 502.
Racionalismo: 76, 105-113, 116, 119, 122, 200, 242, 374, 432, 433, 503, 528, 567, 604.
Radical personal (raíz): 16, 34, 91, 128, 180, 189, 196, 198-205, 330, 332, 345, 392, 423, 455, 475, 478, 491-632.
Razón: cfr. inteligencia.
Realismo: 96.
Relación personal: 63.
Relativismo: 192, 193, 293-300, 361, 363, 401, 469, 549.
Religión: 79, 87-95, 186-187, 196, 198-205, 242, 388.
Renacimiento: 101-103, 604.
Renacimiento carolingio: 95.
Responsabilidad: 42, 86, 199, 225, 226, 236, 277, 350, 355, 396, 416, 482, 548, 549, 616.
Resurrección: 248, 286.
Retórica: 101, 295, 430.
Revelación: 47, 80, 81, 87, 88, 90, 92, 93, 97, 108, 129, 135, 166-169, 187, 201, 202-205, 246, 248, 450, 252, 500, 541, 589, 601.
Romanticismo: 94, 110, 275.
Saber: 14-16, 18, 20, 35, 49, 50, 58, 63, 69, 74, 77-82, 99, 107, 111, 124, 130, 151, 166, 170-205, 246, 282, 298, 308, 350, 353, 354, 367, 368, 372, 388, 421, 437, 446, 450, 251, 459, 463, 469, 482, 552, 555-594, 597, 622, 627, 628.
Salvación: 79, 89, 490.
Santidad: 71, 540, 628.
Secularismo: 19.
Semántica: 443.
Semejanza (divina): 166, 168, 522, 547, 551.
Sensibilidad: 216, 429-286, 290, 301, 317, 322, 558, 570, 575, 608.
Sensorio común: 57, 175, 245, 254, 256, 264-266, 272, 285.
Sentidos externos e internos: 249-286.
Sentimiento: 15, 34, 41, 42, 64, 110, 117, 183, 230, 273-279, 284, 285, 290, 298, 312, 325, 350, 375, 382, 426, 475, 476, 506, 553, 587, 607, 608-610, 619, 629-625.
Sentimentalismo: 117, 275, 277, 486, 606.
Ser: cfr. acto de ser.
Ser necesario: 368.
Sexualidad: 117, 222-232, 242, 278, 279, 325-328, 333, 338, 340-344, 346, 371, 394, 396, 397, 442, 450, 469, 530, 606, 607.
Significado: 38, 71, 122, 132, 169, 170, 218, 232, 271, 280, 282, 417, 426, 429-434, 438, 440, 442, 443, 446, 447, 465, 496, 517, 579, 632.
Signo: 245, 426-428, 431, 439, 440, 448.
Simpatía: 220, 334, 587.
Simple: 28, 199, 513, 517, 577, 584.
Sincretismo: 118, 128.
Sindéresis: 128, 196, 197, 244, 246, 247, 288, 302, 320, 321, 322, 323,

324, 341, 356, 359, 368, 376, 379, 382, 384, 423, 474, 475, 496, 499, 510, 539, 571, 573, 575-578, 618-622.
Síntesis: 82, 91, 101, 195, 352, 429, 501, 512, 526, 556, 560.
Sistema: 26, 29, 112, 113, 116, 118, 175, 211, 215, 226, 258, 279, 281, 325, 362, 366, 383, 416, 438, 532.
Sistémico: 14, 128, 194, 259, 511.
Situación: 32, 37, 53, 75, 85, 106, 118, 178, 172, 243, 247, 248, 274, 275, 286, 307, 316, 319, 372, 380, 439, 467, 473, 484, 485, 512, 515, 519, 520, 548, 553, 558, 575, 578, 583, 586, 589, 592, 597, 625, 628, 629, 630.
Sobrante formal: 253, 292.
Sobrenatural: 16, 17, 19, 20, 32, 33, 44, 72, 86, 93, 94, 98, 129, 154, 187, 201-205, 222, 380, 422, 494, 507, 523, 553, 566, 569, 578, 593, 609, 632.
Social: 20, 28, 53, 54, 75, 82, 85, 86, 90, 91, 95, 101, 102, 109, 120, 124, 124, 147, 154, 155, 174, 175, 182, 187, 188, 192, 196, 198, 218, 226, 235, 259, 277, 283, 307, 308, 315, 328, 329, 337, 342, 349, 351, 352, 367, 371, 375, 378, 379, 390-422, 348, 442, 460, 463, 465, 470, 471, 473, 476, 480, 484, 505, 530, 534, 600.
Socialismo: 95, 415, 416.
Sociedad: 28, 49, 55, 64, 72, 78, 83, 85-87, 93, 94, 97, 101, 109, 117, 124, 171, 174, 187, 191, 209, 220, 236, 237, 276, 318, 324, 331, 343, 348, 351, 352, 354, 456, 359, 362, 364, 365, 367, 371, 372, 375, 376, 390-422, 423, 438, 441, 442, 445, 454, 458, 459, 460, 464, 469, 471, 474, 477, 478, 481, 482, 483, 487, 488, 505, 539, 541, 617, 626.
Sociedad de consumo: 478.
Sociología: 27, 113, 120, 173, 174, 404, 422.
Sociologismo: 173, 174.
Socráticos: 84, 193, 531, 601.
Sofistica: 293, 411.
Sueño: 40, 101, 166, 168, 174, 251, 266, 274, 376,, 454, 538, 623.
Subconsciente: 172.
Subjetivismo: 242, 373, 398, 549.
Subsistencia: 395, 401, 476, 493, 494.
Sustancia: 67, 68, 127, 188, 499-501, 504, 505, 509, 528, 561, 562, 564, 572, 575, 590.
Sujeto: 106, 108-110, 113, 114, 116, 123, 239, 249, 250, 273, 303, 332, 406, 496-500, 503, 569, 607.
Superhombre: 314.
Supersustancial: 68.
Técnica: 15, 27, 77, 78, 80, 176, 192, 196, 197, 216, 239, 332, 351, 393, 397, 400, 403, 409, 467, 470, 473-476, 488, 539, 541.
Templanza: 83, 415, 538.
Tendencia: 38, 69, 84, 113, 118, 120, 121, 151, 169, 183, 220, 221, 268, 269-273, 276, 277, 281-283, 287, 301, 304, 307, 315, 365, 375, 376, 379, 380, 381, 287, 400, 402, 403, 468, 535, 540, 497.
Tener: 14, 19, 28, 68, 83, 84, 85, 87, 95, 123, 216, 232-238, 247, 330, 397, 420, 421, 479, 486-488, 494, 537, 626, 627.
Teología natural: 73, 199, 584.
Teología sobrenatural: 16, 17, 201-205.
Teoría: 22, 115, 151, 369, 377, 555, 628.
Teoría del conocimiento: 120, 128, 196-198, 297, 311, 502.
Tesis: 26, 27, 57, 64, 67, 68, 70, 122, 157, 160, 209, 212, 222, 223, 239, 250, 294, 306, 315, 363, 368, 372, 374, 375, 382, 385, 386, 389, 420, 421, 423, 431, 432, 433, 434, 455,

464, 469, 470, 475, 488, 503, 504, 506, 515, 519, 520, 526, 529, 533, 536, 545, 555, 561, 571, 574, 581, 596.
Tiempo: 38-47, 65, 72-74, 80, 81, 83, 92, 93-94, 107, 114, 136, 164, 165, 171, 178, 186, 215, 225, 227, 234, 248, 265, 267, 280, 285, 296, 297, 315, 338, 351, 361, 383, 384, 406, 437, 463, 540, 548, 598, 629.
Tomismo: 569, 579, 604.
Todo (totalidad): 27, 68, 116, 162, 211, 249, 252, 289, 360, 384, 489, 536, 550, 577, 578, 578, 585.
Tolerancia: 368, 399.
Totalitarismo: 392.
Trabajo: 15, 29, 31, 43, 45, 51, 92, 94-995, 99. 120, 123, 147, 196, 232, 235, 238, 271, 274, 323, 324, 330, 348, 354, 356, 359, 364, 393, 408, 409, 412, 418, 423, 435, 454-490, 539-541, 589, 617.
Tradición: 83, 100, 115, 127, 166, 186, 188, 189, 202, 285, 332, 472, 510, 515, 556, 559, 565, 570, 573, 604, 605, 607.
Tradicionalismo: 115, 438.
Trascendencia: 17, 47, 64, 96, 99, 108, 109, 126, 180, 199, 411, 490, 497, 498, 515, 545, 547, 587, 610.
Trascendental: 13, 15, 16, 76, 102, 108, 109, 128, 130, 160, 163, 170, 178, 180, 182, 185-190, 194, 196-198, 198-201, 202-304, 335, 360, 369, 392, 421, 422, 437, 438, 475, 491-632.
Trinidad: 16, 88, 89, 201, 204, 630.
Unicidad: 504, 524.
Unidad: 28, 29, 44, 88, 90, 124, 161, 187, 211239, 281, 324, 332, 335, 352, 427, 469, 481, 610, 631.
Unión (alma-cuerpo): 67, 68, 85, 211, 325, 466.
Universal: 71, 146, 150, 160, 243, 245, 251, 280, 290, 301, 302, 426, 428-430, 443, 446, 447, 450, 468, 608.
Universidad: 28, 95, 98, 100, 103, 179, 269, 271, 352, 422, 483, 485.
Universo: 16, 20, 50, 92, 128, 135, 162, 163, 164, 189, 198, 200, 247, 278, 282, 346, 460, 461, 470, 495, 511, 516, 520, 521, 546, 575-578, 580.
Uso: 20, 213, 216, 219, 221, 223, 224, 229, 231, 233, 262, 296, 297, 312, 316, 346, 373, 401, 407, 408, 414, 436, 438, 441,
Útil: 83, 140, 143, 237, 371, 385, 439, 473, 626.
Utilidad: 77, 78, 146, 237, 421, 474, 488.
Utilitarismo: 113, 193.
Utopía: 101, 404.
Valor: 35, 43, 44, 46, 78, 84, 91, 94, 113, 123, 147, 162, 183, 194, 264, 265, 268, 275, 278, 332, 333, 338, 342, 343, 345, 355, 361, 362, 368, 370, 375, 395, 402, 436, 462, 461, 477, 479, 609, 613.
Veracidad: 398, 403, 408, 411, 414, 417, 423, 458, 486, 600.
Verbo: 89, 204, 520, 583, 588.
Verdad: 13, 20, 28, 30, 36, 41, 47, 48, 49, 55, 59, 69, 69, 72, 80, 83, 84, 92, 94, 102, 103, 111, 123, 130, 133, 135, 164, 173, 174, 178, 180, 182, 184, 185, 187, 189, 190, 197, 203, 203, 205, 217, 222, 229, 233, 237, 242, 244, 289, 293-300, 304, 305, 309, 312, 313, 316, 317, 320, 321, 326, 335, 338, 343, 347, 350, 352, 353, 355, 369, 373, 374, 376, 378, 387, 388, 392, 398, 399, 404, 406, 408, 410, 410-412, 413, 432, 433, 438, 439, 442, 444, 448, 455, 462, 464, 470-476, 489, 496, 501, 502, 504, 506, 511, 519, 521, 534, 536, 537, 549, 551, 553, 556, 557, 561, 561, 565, 572, 597, 580, 581,

589, 592, 597, 599, 600, 602, 617, 624, 625.
Vías (de acceso a Dios): 99, 197, 520-523, 550-554, 588-593, 628-631.
Vicio: 35, 36, 59, 69, 83, 99, 152, 196, 221, 308, 314, 315, 318, 327, 338, 342, 347, 359, 361, 365, 383, 405, 414, 417, 436, 442, 443, 458, 465, 488, 530, 534, 536, 537, 539, 605, 619, 623.
Vida (vegetativa y sensitiva): 135, 163,
Vida recibida (natural): 22, 25-31, 31-38, 48-51, 51-56, 63, 67, 68, 69, 71, 117, 133, 135, 163, 169, 171, 173, 186, 196, 203, 206-286,
Vida añadida (esencial): 31-38, 38-47, 48-51, 51-56, 65, 68, 69, 71, 86, 94, 97, 100, 101, 133, 135, 169, 196, 203, 287-490.
Vida personal (del espíritu): 14, 31-38, 48-51, 51-56, 65, 68, 69, 73, 74, 135, 169, 491-632.
Violencia: 51-56, 231, 468, 624.
Virtud: 28, 30, 35, 41, 43, 83-87, 101, 109, 110, 128, 152, 163, 173, 177, 186, 193, 196, 205, 221, 226, 227, 230, 234-240, 242, 247, 302, 304, 307, 308, 311, 313-319, 321, 322, 323, 331, 314, 350, 355, 362, 364, 365-367, 370, 371, 373-375, 378-387, 297, 401-405, 407-309, 411, 414, 416, 422, 423, 436, 442, 450, 456, 458, 461-463, 467, 470, 474, 476, 478-480, 486, 488, 489, 494, 501, 508, 512, 525, 531, 535, 536, 538, 539, 541, 542, 574-576, 583, 600, 602-606, 611, 615, 620-622.
Vitalismo: 615.
Vocación: 51, 349, 413.
Voluntad: 15, 29-34, 37, 43, 48, 59-62, 64, 68-70, 83, 84, 92, 97, 105, 108-110, 112, 113, 116, 128, 151, 152, 173, 177, 180, 186, 189, 196, 197, 221, 235, 236, 239-241, 243, 246, 247, 250, 251, 254-256, 269, 270, 273, 277, 278, 284, 287-322, 323, 326, 331, 333, 334, 341, 356, 359, 365-367, 370, 371, 373, 375, 379-384, 387, 393, 395, 398, 403, 405, 409, 411, 414, 419, 423, 438, 439, 442, 446, 456, 457, 462, 464, 465, 470, 477, 481, 489, 496, 501, 504, 508, 510-512, 525, 529, 531, 532-546, 551, 557, 564, 567, 568, 570, 571-576, 578, 587, 590, 596-598, 600, 603-605, 608, 610, 611, 617, 619-622, 633.
Voluntarismo: 76, 108, 111-114, 116, 119, 122, 375, 382, 432, 438, 439, 503, 534, 553, 567, 599.
Yo: 37, 40, 44, 45, 92, 114, 211, 212, 222, 239, 292, 317, 321, 403, 465, 495-510, 512, 526, 632.

BIBLIOGRAFÍA*

AGASSI, J., *Towards a rational philosophical anthropology*, La Haya, Nijhoff, 1977.

AGUIRRE BAZTÁN, A., (Ed.), *Diccionario temático de antropología*, con la colaboración de J.L. Acín y otros, Barcelona, Boixareu Universitaria, 2ª ed., 1993.

ALVIRA, R., *La razón de ser hombre*, Madrid, Rialp, 1998.

ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1997.

Antropología filosófica. Una reflexión sobre el carácter excéntrico de lo humano, McGrawHill, Madrid, 2003.

ARELLANO, J., *Persona y sociedad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 6, Pamplona, Eunsa, 1993.

La existencia cosificada, Pamplona, Eunsa, 1981.

ARLT, G., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Metzler, 2001.

ARREGUI, J., – CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1995.

ARTIGAS, M., *El hombre a la luz de la ciencia*, Madrid, MC., 1992.

AYLLÓN, J. R., *En torno al hombre*, Madrid, Rialp, 1994.

BARNARD, A.J., *History and theory in anthropology*, Cambridge, U.K. New York, Cambridge University Press, 2000.

BASAVE, A., *Filosofía del hombre: fundamentos de antropología metafísica*; prólogo de Michele Federico Sciacca, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1963.

BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica: nosotros, urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

BOGLIOLO, L., *Antropologia filosofica. I, L'uomo e il suo agire*, Roma, Città Nuova, 4 ed. interamente rielaborata, 1977.

---

* Se recogen en este elenco los tratados de antropología con una temática amplia, tanto manuales como libros sobre la historia de antropología, etc., pero no esos otros escritos específicos sobre un tema antropológico concreto, que ya han sido citados en el capítulo pertinente en notas al pie. Tampoco todas esas obras de literatura, historia, ciencia, etc., que se han usado para componer la narración de los temas.

BRÜNING, W., *Philosophische Anthropologie: historische Voraussetzungen und gegenwartiger stand*, Stuttgart, Klett, 1960.
BURGOS, J.M., *Antropología, una guía para la existencia*, Madrid, Palabra, 2003.
CALVEZ, J.-Y., *El hombre a la luz del misterio de Cristo en Juan Pablo II*, Santafé de Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992.
CANONICO, M.F., *Antropologie filosofiche del nostro tempo a confronto*, Roma, LAS, 2001.
CASTELLOTE, S., *Antropología filosófica: hacia una justificación del hombre : antropodicea*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981.
CENACCHI, G., *Antropologia filosofica*, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1981.
CENCILLO RAMÍREZ, L., *El hombre: noción científica*, Madrid, Pirámide, 1978.
CERVERA, A., *Antropología filosófica, ¿Quién es el hombre?*, Madrid, FAX, 1969.
CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Tafalla, Cenlit, 1985.
CRUZ F., R., *El hombre pregunta: hacia una antropología metafísica*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
D'ORS, E., *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*; presentación de Jaime Nubiola, Madrid, Libertarias, 1995.
DE VOS, G., *Antropología psicológica*, traducción, Susana Narotzky, Barcelona, Anagrama, 1981.
DESTRO, A., *Antropologia delle origini cristiane*, Bari, Laterza, 1995.
DÍAZ, C., *La persona como don*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
DONCEEL, J. F., *Antropología filosófica*, traducción por Pedro Geltman, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohle, 1969.
ESQUERDA BIFET, J., *El hombre en el misterio de Cristo: introducción a los estudios de Filosofía y Teología*, Desclée de Brouwer, 1969.
FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Madrid, Rialp, 1982.
FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, Pamplona, Eunsa, 1998.
FARRÉ, L., *Antropología filosófica: el hombre y sus problemas*, Madrid, Guadarrama, 1968.
FERRATER MORA, J., *El hombre en la encrucijada*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2ª ed., 1965.
FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?* Madrid, Palabra, nº 24, 2002.
FOLLIET, J., *El hombre social: ensayo de antropología social*, Andorra, Casal i Vall, 1964.
FORMENT, E., *Ser y persona*, Barcelona, Ed. Universitat de Barcelona, 1983.
FRANQUET, M.J., *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología de Karol Wojtyla*, Pamplona, Eunsa, 1996.
FRIZZI, E., *Antropología*, traducción de Telesforo de Aranzadi, Barcelona, Labor, 4ª ed., 1940.
FROSSARD, A., *Preguntas sobre el hombre*, Madrid, Rialp, 1994.
FRUTOS CORTÉS, E., *Antropología filosófica*; edición de Alberto Montaner Frutos, Zaragoza, Universidad, 1991.
GAOS, J., *Del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología filosófica: una introducción a la filosofía del hombre,* Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003.

GARCÍA MORATO, J.R., *Creados por amor, elegidos para amar*, Pamplona, Eunsa, 2005.
GEBSATELL, F. Von, *La comprensión del hombre desde una perspectiva cristiana*, Madrid, Rialp, 1966.
GEHLEN, A., *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, traducción de Carmen Cienfuegos W., Barcelona, Paidos, 1993.
El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo, traducción de Fernando-Carlos Vevia Romero, Salamanca, Sígueme, 1980.
GIUSSANI, L., *El hombre y su destino: en camino*, Madrid, Encuentro, 2003.
GÓMEZ PÉREZ, R., *Los problemas actuales de la existencia humana*, Madrid, Magisterio Español, 4ª ed., 1980.
GRAMMATICO, G., ARBEA, A., (ed.) *El hombre, todo el hombre*, Santiago de Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2001.
GROETHUYSEN, B., *Antropología filosófica*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1951.
GUARDINI, R., *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre,* Madrid, Guadarrama, 1963.
Cristianismo y hombre actual, Madrid, Guadarrama, 1963.
Cristianismo y sociedad, Salamanca, Sígueme, 1982.
Quien sabe de Dios conoce al hombre, Madrid, P.P.C., 1995.
Las etapas de la vida, Madrid, Palabra, 1997.
Dominio de Dios y libertad del hombre, Madrid, Palabra, 1997.
Los sentidos y el conocimiento religioso, Madrid, Cristiandad, 1965.
Libertad, gracia y destino, San Sebastián, Dinor, 1987.
GUERRA GÓMEZ, M., *Antropologías y teología: antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas,* Pamplona, Eunsa, 1976.
El enigma del hombre, Pamplona, Eunsa, 1981.
Antropologías y teología, Pamplona, Eunsa 1976.
GUIU, I., *Sobre el alma humana*, Barcelona, PPU., 1992.
HAEBERLIN, P., *Anthropologie philosophique*; traduit du texte allemand inédit par Pierre Thévenaz, Paris, P.U.F., 1943.
HAEFFNER, G., *Antropología filosófica*, versión castellana de Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1986.
HENGSTENBERG, H.E., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 3ª ed., 1966.
HILDEBRAND, D., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 1997.
HINSIE, L. E., *El hombre como persona, introducción a la medicina psicosomática*, traducción de J. Guijosa Pernús, Madrid, Espasa-Calpe, 1947.
HOEBEL, A., *El hombre en el mundo primitivo: introducción a la antropología*, Barcelona, Omega, 1961.
HOEBEL, E. A., *Antropología: El estudio del hombre*; traducción de Jorge Freixas, Barcelona, Omega, 2a ed., 1973.
KELLER, W., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, München, Francke, 1971.

KRAMSKY, C., *Antropología filosófica*, Publicac. México, s.n., 1997.
KROEBER, A.L., *Antropología general*; versión española de Javier Romero, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, Club de Lectores, 1995.
Antropología de la esperanza, Madrid, Guadarrama, 1978.
LANDMANN, M., *Antropología filosófica: autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*; traducción por Carlos Moreno Cañadas, México, UTEHA, 1961.
LANGLOIS, I., *Introducción a la antropología*, Pamplona, Eunsa, 1989.
LE TROCQUER, R., *Homme, qui suis-je? essai d'anthropologie chrétienne*, Paris, Fayard, 1957.
LEWIS, J., *Antropología simplificada*, traducción de Manuel de la Escalera, México, D.F., Selector, 38ª reimp., 2001.
LLOBERA; J.R., *La antropología como ciencia*; traducción Antonio Desmonts, Helena Valenti y Manuel Uria, Barcelona, Anagrama, 1975.
LOBATO, A., – SEGURA, A., – FORMENT, E., *El hombre en cuerpo y alma*, Valencia, Edicep, 1996.
LOMBO, J.A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Roma, Apollinare Studi, 2001.
LORDA, J. L., *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra, 1996.
LORENZ, K., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
LUCAS HERNÁNDEZ, J. De S., *El hombre ¿quién es? Antropología cristiana*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1988.
LUCAS LUCAS, R., *El hombre espíritu encarnado: compendio de filosofía del hombre*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1995.
MALO PÉ, A., *Antropología de la afectividad*, Pamplona, Eunsa, Instituto de Ciencias para la Familia, 2004.
MARCOZZI, V., *El hombre en el espacio y en el tiempo (esquemas de antropología)*, traducción de Antonio Alvarez de Linera; revisada y puesta al día por Miguel Fuste; presentación de Santiago Alcobe, Madrid, Studium, 1962.
MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza Universidad, 1983.
El tema del hombre, Madrid, Espasa Calpe, 1973.
Mapa de la vida personal, Madrid, Alianza, 1993.
Antropología filosófica, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
La felicidad humana, Madrid, Alianza, 1995.*Persona*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
MARINA, J. A., *Teoría de la inteligencia creadora*, Madrid, Anagrama, 1993.
Elogio y refutación del ingenio, Madrid, Anagrama, 1992.
MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1966.
El hombre y el Estado, Madrid, Encuentro, 1983.
MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, Madird, Palabra, 1999.
Introducción a la antropología: la persona, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2005.

MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.
Sobre el hombre y la sociedad, Madrid, Rialp, 1976.
Persona humana y justicia social, Madrid, Rialp, 1982.
La libre afirmación de nuestro ser, Madrid, Rialp, 1994.
MOLTMANN, J., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, tradujo José M. Mauleón, Salamanca, Sígueme, 1973.
MONDIN, B., *Antropologia filosofica: l'uomo, un progetto impossibile?*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 2. ed., rivista, corr, aggiornata, 1989.
Antropología teológica: storia, problemi, prospettive, Alba, Edizioni Paoline, 1977.
Antropologia, metafisica, teologia, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2003.
VILLA, M., *El hombre como persona*, Madrid, Caparrós, D.L. 1995.
MUGA, J., CABADA, M., (Dir.) *Antropología filosófica*: planteamientos, Madrid, Luna, 1984.
MÜHLMANN, W., *Geschichte der Anthropologie*, Frankfurt a.M., Athenäum Verlag, 2ª ed., 1968.
PADIAL, J.J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
PALACIOS, L. E., *El concepto de persona*, Madrid, Rialp, 1989.
PÉREZ DE BARRADAS, J., *Manual de antropología*, Madrid, Cultura clásica y moderna, 1946.
PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio sobre las dualidades radicales en la Antropología Trascendnetal de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000.
POLAINO, A., *La agonía del hombre libertario*, Madrid, ed. Universidad De Piura, 1987.
POLO, L., *Quién es el hombre*. Un espíritu en el mundo, Madrid, Rialp, 1993.
Presente y futuro del hombre, Madrid, Rialp, 1993.
La persona humana y su crecimiento, Pamplona, Eunsa, 1996.
Antropología de la acción directiva, Madrid, Aedos, 1997.
Antropología Trascendental, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999.
Antropología Trascendental, II. *La esencia humana*, Pamplona Eunsa, 2003.
QUILES, I., *Antropología filosófica in-sistencial*, Buenos Aires, Depalma, 1983.
RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1971.
RIVERA, L. F., *Antropología existenciaria: el Hombre como centro y sentido,* Buenos Aires : Guadalupe, 1983.
ROTHACKER, E., *Philosophische Anthropologie*, Bonn, Bouvier und Co., 2ª ed., 1966.
SAN MARTÍN, J., *Antropología y filosofía: ensayos programáticos*, Estella, Verbo Divino, 1995.
SAN MARTÍN, J., *La antropología: ciencia humana, ciencia crítica*, Barcelona, Montesinos, 2ª ed., 1992.
SCHEFFCZYK, L., *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, traducción de Barcelona, Herder, 1967.
SCHENK, G., *El hombre: su pasado, su presente, su futuro*, traducción de José Aznar López, Madrid, Daimon, 1963.
SCHMAUS, M., *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid, Ateneo, 1954.
Sobre la esencia del cristianismo, Madrid, Rialp, 1952.

SEBASTIAN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1975.
SEIFERT, J., *Leib und Seele: Beitrag zur anthropologischen Philosophie*, Salzburg, Pustet, 1973.
SELLÉS, J.F., *La persona humana* (vols. I-III), Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.
SPAEMAN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989.
Personas, Pamplona, Eunsa, 2000.
TAX, S., *Antropología: una nueva visión*, Cali, Colombia, Norma, 1964.
TERRASA, E., *El viaje hacia la propia identidad*, Pamplona, Eunsa, 2005.
TETTAMANZI, D., *El hombre imagen de Dios*, traducción de José María Arbizu, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1978.
THIES, Ch., *Einführung in die philosophische Anthropologie,* Darmstadt Wiss, Buchges., 2004.
TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I, Tratado del hombre*, qq. 77-102, Madrid, B.A.C., 1994, vol. I.
TRESMONTANT, C., *El problema del alma*, Barcelona, Herder, 1974.
TYLOR, E.B., *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización*; traducida por Antonio Machado y Alvarez, Madrid, Tip. El Progreso Editorial, 1988.
VALVERDE, C., *Antropología filosófica*, Valencia, Edicep, 3ª ed., 2000.
VARIOS, *Antropología filosófica: planteamientos;* dirigido por Jesus Muga, Manuel Cabada; colaboradores, Angel Aguirre Baztán y otros, Madrid, Luna, 1984.
VARIOS, Fundación «Ser y Estar». Coloquio Internacional (1º : 1979 : Buenos Aires), Primer coloquio internacional sobre antropología filosófica in-sistencial : (14, 15 y 16 de agosto de 1979) / Fundación «Ser y Saber». Buenos Aires : Ediciones Depalma, 1981.
VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre*, versión castellana de L. Medrano, Barcelona, Herder, 9ª ed., 1985.
VICENTE, J., *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 1993.
WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, B.A.C., 1982.
Varón y mujer. Teología del cuerpo, Madrid, Palabra, 1995.
Mi visión del hombre, Madrid, Palabra, 1997.
El hombre y su destino: ensayos de antropología; introducción de Juan Pérez-Soba; traducción de Pilar Ferrer, Madrid : Palabra, 1998.
YEPES, R., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de excelencia humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1998.
La persona y su intimidad, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 48, Pamplona, 1997.
ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984.
Siete ensayos de antropología filosófica, Bogotá, Usta, 1982.

COLECCIÓN TEXTOS DEL INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA. UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Varón y mujer: la respuesta de la Biblia,
Gonzalo Aranda.

Teología del cuerpo y de la sexualidad,
Estudios de exégesis bíblica de varios autores.

Elementos para una filosofía de la familia,
Francesco d'Agostino (2.ª edición).

Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad,
J. Vicente-Arregui y J. Choza (5.ª edición).

Antropología de la sexualidad,
Jacinto Choza.

Sexo y cultura. Análisis del comportamiento sexual,
Aquilino Polaino-Lorente (2.ª edición).

Ocho lecciones sobre el amor humano,
Tomás Melendo Granados (4.ª edición).

Textos de Sociología de la familia,
Selección de textos y estudios preliminares de Enrique Martín López.

Terapia familiar y conyugal. Principios, modelos y programas,
Aquilino Polaino-Lorente y Domingo García Villamisar.

Cómo formarse en ética a través de la literatura.
Análisis estético de obras literarias,
Alfonso López Quintas. (2.ª edición).

El impacto del niño autista en la familia,
Aquilino Polaino-Lorente, E. Doménech y F. Cuxart.

Las rentas familiares en el Impuesto sobre la renta de las personas físicas,
Francisco Cañal.

Evaluación psicológica y psicopatológica de la familia,
Aquilino Polaino-Lorente y Pedro Martínez Cano. (2.ª edición).

Las bodas: sexo, fiesta y derecho,
Joan Carreras.

Diversidad regional de los modelos de feminidad en España,
Antonio Moreno Almárcegui.

El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino,
Juan Cruz Cruz.

La nupcialidad en Navarra. Análisis socio-demográfico, 1975-1991,
Carolina Montoro Gurich.

El origen histórico de un sistema heredero único,
Antonio Moreno y Ana Zabalza.

La comunicación en la pareja. Errores psicológicos más frecuentes,
Aquilino Polaino-Lorente y Pedro Martínez Cano (2.ª edición).

Envejecimiento demográfico y mortalidad en Navarra, 1975-1991,
Dolores López de Heredia.

Familia y sociedad. Una introducción a la sociología de la familia,
Enrique Martín López.

¿Qué puede hacer el médico por la familia del enfermo?,
Aquilino Polaino-Lorente y otros.

Fundamentos de psicología de la personalidad,
Aquilino Polaino-Lorente, Araceli del Pozo Armentia y Javier Cabanyes

La familia como ámbito educativo,
Aurora Bernal

Al servicio del amor y de la vida,
Augusto Sarmiento

EL AUTOR

Juan Fernando Sellés, Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, es profesor de Antropología en dicha institución universitaria, y lo ha sido y lo es en diversas universidades americanas. Ha publicado más de 20 libros, ha sido editor de otros 6, y sus artículos en revistas especializadas llegan casi a 70. Pero, por encima de eso, disfruta con el Máster en Matrimonio y Familia del Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, a quien brinda este trabajo porque le gusta servir a la más excelsa realidad existente: la familia.

ANTROPOLOGÍA PARA INCONFORMES

Antropología para inconformes es un libro inusual, ya que no sólo recoge la inquietud de muchas personas acerca del habitual saber sobre el hombre, sino también su descontento ante las respuestas que determinados manuales les han ofrecido. Es, pues, un libro para lectores rebeldes, que no se conforman con las respuestas *políticamente correctas*, sino que buscan, de modo sencillo, soluciones de fondo a los grandes temas personales. Por eso, ni su elenco temático ni el modo de abordar los temas siguen los patrones vigentes. Y también por eso, más que un manual, es un diálogo personal con cada lector, a través del cual éste se siente invitado a proseguir los grandes descubrimientos alcanzados.